

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

La culpabilidad heredada

Alemania después del nazismo

Iván Ruiz-Larrea García. DNI 2647574K

Octubre de 2014

Trabajo de Fin de Máster en Ciencias de las Religiones

Trabajo Fin de Máster realizado por Iván Ruiz-Larrea García

email: ruizlarrea@hotmail.com

Director del trabajo: Ricardo Parellada Redondo

email: parellada@ucm.es

Título: *La culpabilidad heredada: Alemania después del nazismo.*

Title: *The Guilt Heritage: Germany after the Nazi period.*

Palabras clave: Culpabilidad colectiva, Alemania siglo XX, Justicia transitoria, responsabilidad colectiva, Historia de la Iglesia, Holocausto.

Keywords: Collective Guilt, Germany 20th century, Transitory Justice, History of the Church, Holocaust.

Índice

Introducción. 3

1. La culpa como elemento secularizado o religioso. Objetivos y metodología. 7

2. Psicología social, historia política, y reacciones personales en la Alemania de posguerra. 9

2.1 La escisión de la conciencia. 9

2.2 Tagespolitik vs. Geschichtspolitik. 11

2.3 Transformación personal ante la herencia recibida. 21

3. Las reacciones de las Iglesias: El camino hacia la conciencia de la responsabilidad cristiana ante los horrores del nazismo. 26

3.1 La Iglesia Protestante. 27

3.2 La Iglesia Católica. 37

4. El camino de la Teología. 40

Conclusión. 52

Bibliografía. 55

Recursos de Internet. 56

RESUMEN

Tras la Segunda Guerra Mundial distintas generaciones de alemanes han ido lidiando de diferentes formas con la noción de culpabilidad, por la herencia de un pasado que ya forma parte de su identidad nacional. Este trabajo sintetiza las distintas reacciones, dentro del ámbito de las Iglesias y la Teología, que dieron lugar a la asimilación de responsabilidades, y la manera en que esto fue recogido por las generaciones de teólogos y religiosos sucesivas, surgiendo nuevos paradigmas de entendimiento. Del mismo modo atiende a las relaciones bilaterales entre Alemania e Israel, que nos muestran la compleja unión entre las manifestaciones políticas y las inquietudes espirituales y religiosas.

ABSTRACT

After the Second World War, different generations have been working in different ways with the guilt question, due to the heritage of a past that is now part of the German identity. This work synthetize the reactions of the Churches and the Theology to assume responsibilities, and the way that all this was taken by the next generations of theologians and church men, growing new understanding paradigms. On the same hand, we pay attention to Germany and Israel relations, as it shows us the complex unity of political and religious reactions.

Introducción

Escribir sobre el Holocausto y sus secuelas no es tarea fácil. Mucho se ha escrito sobre ello, y probablemente casi siempre desde una fuerte implicación existencial, y es que el tema lo requiere. Recorrer los campos de exterminio, imaginar el horror que sufrieron sus víctimas, leer sus recuerdos. Acompañar a los que fueron privados de toda dignidad, para luego seguir mirando y centrar la vista en lo que luego ocurrió. Nuestra tarea se centra en el luego, en el momento en el que la nación alemana desvela su crimen y en cómo ese descorder el velo de maya mostró un horror jamás imaginado.

Aquellos que participaron en mayor o menor medida en los hechos ocurridos, tuvieron que vivir con una enorme carga, tan enorme que a veces era imposible de portar. Los alemanes de la guerra reaccionaron a su pasado nazi de diversas formas que iban desde el horror hasta la negación y la indiferencia. El sueño al que habían sido transportados y la figura del *fürher* no eran fácilmente eliminables puesto que su imaginario había bebido de las fuentes míticas del hombre germánico por antonomasia, el ario perfecto que carecía de debilidad, que era capaz de subyugar a los seres inferiores, y cuya misión divina se correspondía con el dominio total sobre el resto de razas y seres.

Jesucristo fue depuesto de su origen judío, para ser transformado en una divinidad aria, como correspondía al nazismo en su papel de religión de estado, que pretendía imponer su nueva interpretación de la historia, borrando toda huella multiétnica que podía flotar en las aguas de sus orígenes como pueblo germánico. Esta transformación que sufre la figura central del cristianismo comienza ya en el siglo XIX, y es adoptada por la Iglesia Germánica (una parte de la iglesia evangélica) como paradigma de su nueva identidad religiosa. De esta forma, el posible origen semítico del fundador, de la religión mayoritaria en Alemania, queda borrado, y permanece la culpa asociada al pueblo judío como asesino del mesías, que ha ido forjándose dentro de la identidad cristiana a lo largo de los siglos.

El orgullo del pueblo ario se tendrá que topar con la derrota tras la guerra, que pondrá en su sitio las aspiraciones gloriosas semidivinas de una raza que ha caído en la más auténtica *hybris*, como si de una tragedia griega se tratase. El despertar del 9 de mayo del año 1945 tras la firma de la rendición del ejército alemán, será el comienzo hacia una traumática y paulatina resaca que conducirá a la sociedad alemana en ese descenso a los infiernos de la conciencia, que va a suponer la asimilación de lo acontecido. El

nuevo estado alemán no es uno sino dos. Su escisión servirá de espejo en esa partición, siendo que, al ser dos, la mirada será más penetrante.

Este renacer será a partir de las ruinas de la guerra, como expresará el director italiano Roberto Rossellini en su conocida película “Alemania año 0” de 1948, en la que nos muestra la dureza de un comienzo, que se refleja primeramente en la lucha por la supervivencia. Esta lucha será también el sello de un grupo de literatos recién creado: el Grupo 47, que apadrinará a varios de los autores alemanes más grandes de la Literatura (como Günter Grass¹, Heinrich Böll, Martin Walser, Paul Celan entre otros).

En el propio funcionamiento de dicho grupo podemos ver reflejada la resignación autoimpuesta de cualquier individuo que pasa por un proceso de confesión. Los miembros del Grupo 47 no podrán rebatir las críticas que sus compañeros literatos viertan sobre su creación. El hombre queda expuesto al juicio sin posibilidad de excusa. Su responsabilidad para con lo escrito no da lugar a justificación, siendo así que su propio funcionamiento es el reflejo del momento presente por el que pasa la nación entera, después de los horrores que ha mostrado al mundo. Volver al pasado remoto no será tampoco la solución que se persiga, siendo la literatura de lo presente lo que más se aliente: el momento actual, aquel del que se debe uno responsabilizar y tomar conciencia. Escribir sobre el ahora.

Esta huida hacia el presente, después de lo ocurrido, será también la norma política. Alemania tiene que reconstruirse y por ello debe mirar hacia adelante, pero las naciones aliadas no permitirán que el recuerdo de lo ocurrido pase al olvido. Además la propia conciencia del alemán no yace en el vacío, y su huida hacia adelante reflejará la penitencia por la que tendrá que pasar, en sus creaciones literarias, reflejo de la reflexión sobre la responsabilidad en lo ocurrido, muchas veces descontextualizando a los protagonistas, o directamente planteando el problema, revisando la historia y el pasado de casos personales. La literatura alemana de posguerra ejercerá esa función simbólica de construcción de la memoria colectiva que va a necesitar el nuevo alemán para desarrollar su nueva identidad postholocausto.

¹ Es claro el papel de Grass en esta expiación de responsabilidades por el pasado nazi. Podemos destacar varias de sus obras con la intención de abordar este tema, que queda plasmado en su reconocimiento del error que supuso haber ingresado en las Waffen-SS. Un error que no por haberlo cometido supone un rechazo de lo hecho, analizando con perspicacia e inteligencia como la vida personal puede caminar por derroteros moralmente equivocados, dependiendo de las circunstancias personales y de los impulsos emocionales de la juventud.

Puede consultarse el artículo http://elpais.com/diario/2006/09/10/cultura/1157839201_850215.html

Este ambiente de reflexión del pasado que empapa la literatura alemana llegará hasta nuestros días embriagando con su aroma las reflexiones de inmigrantes de otras naciones, afincados en Alemania, que también tendrán en la culpa colectiva parte de su herencia patria, siendo así que la reflexión literaria de lo ocurrido pueda ser exportada o abierta al diálogo con otros autores internacionales.²

Hay que destacar una obra central en los comienzos de este periplo por la revisión del pasado, y ésta no es literaria. Fruto de las clases en la universidad de Heidelberg, tras ser repuesto en su cátedra, Karl Jaspers publicará *Die Schuldfrage* (1946). Analizará la terrible maquinaria de dominación y de terror del régimen nazi, para defendernos el papel del ciudadano en la democracia, y en la necesidad de que los individuos asuman las decisiones y acciones desde una reflexión filosófico-política. Del mismo modo definirá los distintos tipos de culpa y responsabilidad implicados en las acciones cuestiones a tratar.

La clasificación incluirá la culpa moral, penal, metafísica y política, siendo la culpa o responsabilidad metafísica la que nos ocupará mayor atención, y, como veremos, quedará ligada, desde la teología, a la responsabilidad política (no por Jaspers, sino por los desarrollos futuros en torno a esta cuestión). La discusión sobre varios conceptos de culpa se denomina *Vergangenheitsbewältigung*, y será gracias a Jaspers su implantación en el panorama alemán de posguerra.

El nacional socialismo habría puesto de manifiesto la gravedad de la culpa metafísica, convirtiéndose en una compañera inseparable, que no termina con la muerte de los individuos. Jaspers hará una llamada a la Filosofía y a la Teología para iluminar un cambio en el hombre.³

Se trata pues de una culpa que una vez sentida nos acompaña en nuestra existencia, habitará en nuestra conciencia y nos hará compañía transformando nuestra personalidad y autopercepción, quebrando nuestro orgullo.

² Como las novelas de Zafer Senocak, o la recepción en Alemania de la obra de Orhan Pamuk.

³ "La cuestión de la culpa, más que una pregunta que nos hagan los demás, es una pregunta que nosotros nos formulamos. La respuesta que le demos en lo más íntimo fundamentará nuestra actual conciencia de lo que es y de lo propio. Es una cuestión de vida o muerte para el alma alemana. Solamente sobre ella puede tener lugar un cambio profundo que nos lleve a una renovación que parta de lo más originario de nuestra esencia. Las declaraciones de culpabilidad por parte de los vencedores tienen carácter político pero no nos ayudan en lo decisivo: el cambio interior. En esto nos las tenemos que ver solos con nosotros mismos. La filosofía y la teología se encuentran convocadas para iluminar las profundidades de la pregunta por la culpa." Jaspers, K. *El problema de la culpa: sobre la responsabilidad política de Alemania*. Barcelona: Paidós, 1998, pg. 51

Tanto la culpabilidad criminal como la moral serán responsabilidad del individuo de tal forma que se relacionan con el apoyo al régimen nazi o la omisión en la ayuda a las víctimas, que cada persona particular haya prestado. Es en los actos de cada uno en donde habrá que buscar dicha falta.

La culpa política atañe al conjunto de la sociedad, que se convierte en responsable de los errores cometidos por un gobierno que ha sido apoyado por su conjunto.

La responsabilidad metafísica debe ser analizada por uno mismo en su conciencia. Este examen nos coloca en contacto con la humanidad de una manera mucho más sutil y a la vez profunda que otras responsabilidades, ya que sobrepasa los casos particulares y concretos, para dar el salto a las consecuencias de nuestras acciones a escala global, conectándonos así al ser humano y a la humanidad en sí mismas y desde el sí mismo propio, siendo partícipes de sus sufrimientos e injusticias, desde un plano de la conciencia que atravesaría fronteras y culturas. ¿O es algo fundamentalmente cristiano?.

La clasificación de Jaspers no ha quedado obsoleta, su preclara visión del problema ha servido para definirlo y abordarlo desde entonces. Las cuestiones morales y criminales son más fácilmente acotables, pero el debate posterior que se generó alrededor de la culpabilidad política y metafísica de los alemanes ha sido largo y complejo.

¿Se puede acusar de ser responsables al colectivo de los alemanes por lo ocurrido, o solamente a los nazis? ¿Es el nazismo el fruto específico del pensamiento alemán, o el resultado de una crisis general del hombre occidental heredero de la ilustración? Antes de comenzar la época de los años cincuenta, estas preguntas orbitan en las obras de autores como Eugen Kogon en su *Der SS-Staat. Das System der deutschen Konzentrationslager* (1946), o en Hans Rothfels con *The German Opposition to Hitler, An Appraisal* (1948), y seguirán más adelante con diversos autores y pensadores.

¿Cuál fue la responsabilidad de la Iglesia en todo este proceso? ¿Cómo se ve afectada la espiritualidad alemana y cristiana después de lo ocurrido? Las primeras reacciones fueron delicadas, al estar en juego la integridad de una institución que había demostrado sus profundas brechas y su colaboracionismo, pero eran apremiantes, siendo así que en el año 45 la Iglesia Evangélica publicará su *Declaración de culpa de Stuttgart*⁴ por la que ciertos obispos y líderes de la iglesia evangélica, declaraban cierta responsabilidad

⁴ Se puede encontrar dicha declaración en alemán e inglés en la siguiente página web: <http://www.history.ucsb.edu/faculty/marcuse/projects/niem/StuttgartDeclaration.htm>

en los hechos ocurridos durante el reciente pasado. La reacción de los ciudadanos fue diversa, yendo, desde la acusación de traición (hacía apenas cinco meses que se había firmado la rendición) a la sensación de un reconocimiento necesario.

La Iglesia Católica de Alemania también tendría que jugar su baza respecto al problema que nos atañe, sin embargo, en un comienzo quedó libre de una acusación directa al ser más compleja su trama colaboracionista.

A lo largo de este trabajo iremos exponiendo la sucesión de diversos hechos que nos lleven a comprender cuál es y cuál ha sido la relación de una nación con un pasado difícil, que le ha situado en un abismo espiritual y religioso, y en una constante necesidad de autoanálisis y reflexión. Tendremos que atender tanto a las voces como a los silencios que sus protagonistas nos han ido y nos van dejando, para poder comprender el trauma que una sociedad experimenta al recorrer tan espinoso pasado. Para ello será preciso ubicar históricamente lo acontecido, ya que en sus gestos podemos rescatar múltiples datos significativos.

1. La Culpa como elemento secularizado o religioso. Objetivos y metodología

La discusión de fondo que presentamos intenta responder a ciertas preguntas, que aún así no serán respondidas de forma rotunda. Dentro de la cuestión sobre el papel que la religión ha jugado y juega en la Justicia Transitoria después de un desastre,⁵ el caso de la Alemania de posguerra y su desarrollo posterior es paradigmático. Se puede mostrar con estudios así lo imbuida que está la sociedad secular del pensamiento y los valores religiosos. Durante el trabajo haremos un recorrido teniendo en cuenta la Historia de Alemania en su relación con el gran perjudicado por el Holocausto: el pueblo judío, con el que establecerá una relación un tanto compleja, con un desarrollo político digno de atención pues en sus movimientos se podrá adivinar el difícil equilibrio que los gobiernos alemanes practican, para cumplir con las obligaciones morales que se les exige y les determinan. Esto nos puede descubrir lo importante que es para la democracia tener en cuenta y respetar: la libertad religiosa, las diferencias religiosas, y

⁵ Philpott, D. "Religion, Reconciliation, and Transitional Justice: The State of the Field". Social Science Research Council. 17/11/2007. Puede accederse al documento en www.ssrc.org

lo necesario que es contar con el discurso religioso para fomentar la cohesión social, desde la defensa de la libertad de conciencia.⁶

Para comprender el camino que tenemos que recorrer, es importante atender a los diferentes apartados que conjugan un todo. Como se ha señalado, las conmemoraciones oficiales en los desastres de hoy día impulsan a los políticos a actuar como sacerdotes, utilizando discursos un tanto religiosos y ambiguos. Esta necesidad nos lleva a otro de los factores que tenemos en cuenta, la necesidad del uso de un discurso por parte de las autoridades, que revela la demanda de la sociedad en busca de respuestas curativas, para responder al dolor y la debilidad que provocan las catástrofes. Es por ello, que ante las crisis las respuestas incluyan dimensiones religiosas.⁷

Los debates teológicos que abordan los problemas existenciales de la culpa, de las responsabilidades, del perdón, y del futuro del hombre, nos conducen a planos más profundos de la psiqué y la espiritualidad, y nos ayudan a comprender los discursos que se elaboran en las distintas épocas para dar sentido a la vida de los hombres y sus acciones. Estos discursos no son homogéneos y dependen de aspectos culturales e históricos, incluso a veces personales.

La vida, muerte y resurrección de Cristo, eran para Karl Barth una fuente de analogías para los principios políticos: sólo se dará la verdadera existencia teológica cuando se comprende que Jesucristo, y sólo él, es nuestro guía. Juan Pablo II en su encíclica *Dives in Misericordia* (1984) defendía un principio político respecto al uso del perdón y la reconciliación. ¿Pueden ser estos principios defendidos como presupuestos universales? ¿O tenemos que indagar en aspectos complejos desde religiones menos afines a las *tradiciones del libro* para consensuar nuestras relaciones internacionales? En el caso que nos atañe se insistió en las declaraciones de culpa, pero ¿se puede exigir el perdón de otro?

Asomarnos a la política, la sociología, y la teología, en su desarrollo histórico, dentro de casos como el de Alemania, es necesario, para empezar a hacernos un mapa del papel que juega hoy en día un sentimiento ancestral como es la culpa.

⁶ En este sentido somos deudores de los trabajos de Taylor y su análisis de la historia en: Taylor, C. A *Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press, 2007. También es muy interesante su discusión con Habermas en VV.AA. *El poder de la religión en la esfera pública*. Madrid: Trotta, 2011. pp. 61-69

⁷ Brittain, C. C. *Religion at ground zero. Theological responses to a Times of Crisis*. London: Continuum International Publishing Group, 2011. pp. 5-40

2. Psicología social, historia política, y reacciones personales en la Alemania de posguerra.

2.1 La escisión de la conciencia.

“El defendernos contra una culpa de la que hubiéramos de responder colectivamente –bien la culpa de la acción, bien la de la permisión- ha dejado sus huellas en el carácter.

Un tratamiento de los problemas sociales en el estilo de *la solución final* no puede ir seguido de una transición fácil a la vida diaria civilizada sin que aparezca una escisión de la conciencia”⁸

El libro de Jaspers invitaba a una rápida puesta en marcha de elementos sanadores de la culpa adquirida.

Estamos con Brelich, cuando afirma: "Si las religiones fuesen el producto de leyes psicológicas permanentes, quedaría sin explicación su extrema variedad histórica, la Historia, en efecto, no se rige por leyes naturales fijas (...) sólo si se admite (...) que la psiqué en sí misma está condicionada, la consideración de los factores psicológicos puede revelarse útil para el estudio de la historia de las religiones pero, en este caso ya no se trata de concebir las religiones como productos puramente psíquicos"⁹

El estudio de la psiqué es así útil para profundizar en la cuestión religiosa, más aún cuando se trata del estudio de un concepto con un alto contenido psíquico, como es nuestro caso.

En el año 1987, el cineasta Win Wenders dirigió la película *El cielo sobre Berlín*, que nos muestra una sociedad dolida y enfermiza, deprimida, cuyos susurros son escuchados por batallones de ángeles que intentan ayudar a los dañados berlineses. Las imágenes revelan una sociedad que se retrotrae a la posguerra, aún durante los años ochenta, en la que los individuos permanecen aislados en sus conciencias y sus problemas cotidianos, desde una pesimista y solitaria incomunicación. El amor será la salvación que rescatará a los individuos de su carcelario aislamiento.

⁸ Mitscherlich, A. *Fundamentos del comportamiento colectivo: la incapacidad de sentir duelo*. Madrid: Alianza, 1973. Pág. 25

⁹ Puech, Henri-Charles, Dir. *Historia de las religiones Siglo Veintiuno. Vol. 1, Las religiones antiguas*. Madrid: Siglo XXI, 1983 pg. 33

Si durante los años que separan la obra de Jaspers y la película de Wenders podemos ver el cumplimiento de lo pronosticado, podemos observar cómo la crisis existencial que los alemanes afrontaron tras la guerra, fue interiorizándose en la conciencia popular al desplegar ciertos mecanismos de defensa contra el pasado nazi, desde un desinterés psicológico por los motivos que les llevaron a ser partidarios de un líder, que les condujo a tamaña catástrofe material y moral, así como a la lapidación de la tradición por sospechosa.

El rápido milagro económico de la recuperación, los desastres provocados por otros países en diversas guerras como Vietnam o Argelia,¹⁰ y otros elementos, provocaron que la nación alemana no tuviera que exponerse como colectividad, para interpretar lo ocurrido. A pesar de todo, el sentimiento alemán quedará ligado al recuerdo de Auschwitz. No será hasta la celebración de la Eurocopa del año 1996 que veamos una explosión de banderas nacionales para celebra una victoria en Alemania.

El führer funcionó como la promesa de sentirse un pueblo elegido. Personificó una nueva conciencia moral. Según el psicoanalista Alexander Mitscherlich, únicamente su fracaso, y no la antigua conciencia moral, coadyuvaron a que aparecieran sentimientos de culpabilidad, señalando que los funcionarios nacionalsocialistas vivieron sin sufrir trastornos psíquicos serios, siendo muy raros los casos de depresión o desesperación por las dimensiones de la culpa.

Para nuestro psicoanalista, que nuevamente en el año 67, tomando el testigo de Jaspers, advertía de la necesidad de mirar al problema psíquico originado por la huida de los alemanes de los hechos acaecidos. el no haber podido pasar el duelo de la muerte de Hitler, el semidios tan admirado que reunía las características del perfecto alemán, dejaría a los alemanes en una especie de limbo. Es lo que Mistcherlich entiende por “la falta de duelo”.

Para G. Lukacs en un libro escrito un año antes (*Von Nietzsche zu Hitler*), un período de la época hitleriana podría considerarse terminado y resuelto en la propia memoria cuando la actitud intelectual y moral que lo ejecutó se consiguiera superar. Será entonces cuando los pueblos puedan vivir el pasado como algo realmente pasado.

¹⁰ Recordemos el trabajo del director Michael Haneke, que en su película “Caché” analiza la culpabilidad heredada por los descendientes de las guerras coloniales de Francia en Argelia y el caso de las matanzas de París de 1961.

¿Se puede considerar que esto ha ocurrido? ¿O sigue siendo la actitud autista la que ha perdurado en la sociedad, siendo que la mayoría de los habitantes hayan conseguido identificarse más que con el sistema económico de ésta?¹¹

2.2 Tagespolitik vs Geschichtspolitik

La acción política de los estados viene determinada por una serie de condicionantes que afectan a las medidas que estos toman. Cuando se refiere a la política entre estados, estos condicionantes principalmente pueden ser resumidos en dos. Las política del día a día, o las que vienen condicionadas por el pasado, por la Historia. En el caso de Alemania, la política del día a día vendrá a ser condicionada por la del pasado en múltiples ocasiones, en lo que se entiende como la *Geschichtspolitik*. Esta política de la historia funcionará de manera más intensa en las relaciones entre el estado alemán e Israel. Atender a estas relaciones es necesario para poder comprender la cuestión de la culpabilidad de forma correcta, siendo así testigos de la de la profundidad de la responsabilidad histórica, que influye directamente a la *Tagespolitik* o política del día a día. Haremos un breve recorrido histórico por estas relaciones.¹²

En enero y marzo de 1951 Israel presentó a las fuerzas diplomáticas aliadas ciertas notas referentes a una serie de demandas materiales como restitución por las pérdidas durante la guerra, para los dos estados alemanes. Israel rechazó cualquier negociación directa con Alemania. El estado judío fue escasamente atendido y se le instó a negociar directamente con Bonn.

Como condición para poder iniciar los acercamientos de ambos gobiernos, el presidente israelí David Ben-Gurion insistió en una declaración del gobierno federal reconociendo la parte de culpa por el Holocausto. Se esperaba que el canciller Adenauer hiciese pública una declaración de culpabilidad colectiva de todos los alemanes, pero esto no llegó a ocurrir, siendo que el 27 de septiembre del 51 el Canciller dió un discurso ante el

¹¹ Nos parece interesante señalar esta observación que Mitscherlich anotaba (ídem. Pg. 39), y que voces alzadas en la reciente crisis económica han lanzado contra Alemania, al convertirse en el motor y el gestor de la economía europea, rescatando, pero también sancionando, e incluso algunos dirán que extorsionando económicamente, a las naciones del sur de Europa. El efecto, conocido como *germanofobia*, ha llevado a acusar a Alemania de continuar con una política despiadada contra las naciones europeas más afectadas por la crisis como Chipre, Grecia o España. Una política que según algunos se podía equiparar a la que movilizó el nacional socialismo. Como veremos a lo largo del siguiente apartado, esto será un fantasma que acompañe a la política alemana.

¹² Para este apartado seguimos el relato en Wolffsohn, M. *Eternal guilt? Forty years of German-Jewish-Israeli relations*. New York: Columbia University Press, 1993

Bundestag reconociendo la responsabilidad de Alemania por el Holocausto, sin mención alguna de culpabilidad colectiva.

Las pesquisas referentes a la devolución de bienes material a los judíos llevó a una serie de controvertidos “tiras y aflojas” entre partidarios de restituir (principalmente miembros de la social democracia) frente a los que consideraban que no tenía que hacerse (miembros de los partidos conservadores y principalmente del FDP), y algunos que arguían un “sí, pero...” (como el ministro de transportes Seehofer). La situación de la guerra fría y el rápido rearmamento eran vistos como prioritarios para las potencias aliadas, y esta prioridad era muy tenida en cuenta por el gobierno alemán de la República Federal, que sufría las presiones de los aliados occidentales para proteger las fronteras con los países comunistas. Pero la necesidad de restituir no era exclusivamente moral,¹³ siendo así que Adenauer explicaba las ventajas en las exportaciones a los EEUU para la economía alemana, tras aprobar en julio de 1952 una cantidad de 500 millones de marcos como compensación económica a varias organizaciones de judíos de la diáspora. Estas justificaciones hacia los miembros conservadores de su gobierno pretendían callar las críticas de estos miembros, que aducían a las estadísticas para justificar su negativa a la restitución, ya que provocaría daños electorales (solamente le 11 por ciento de los alemanes occidentales estaban a favor de la compensación, frente al casi cincuenta por ciento que estaba en contra, y de hasta un diez por ciento que en 1952 continuaba considerando a Hitler como un gran estadista alemán).

Por otro lado, otro de los protagonistas en escena era el pueblo musulmán palestino, en el que alguno de sus dirigentes como M. Amin al-Husayni habían participado en el intento árabe-palestino de que el tercer Reich deportase a los judíos de tierra santa, y que tradicionalmente había sido un aliado de los alemanes. Sus presiones para que el gobierno alemán no firmase un acuerdo de restitución con Israel fueron esta vez desoídas, pero su potencial estratégico como aliados, y su tradicional relación de amistad con el pueblo alemán serían utilizados más adelante por los aliados y los alemanes, para buscar puentes en las relaciones árabe-occidentales. En un principio y tras el despecho palestino por la indiferencia mostrada por los alemanes occidentales, se tornarían hacia el gobierno de la RDA que, correspondiendo a su aliado ruso, había desoído los llamamientos judíos.

¹³ Como nos dirá Žižek, “paradójicamente, la recompensa financiera a las víctimas del Holocausto no nos redime de la culpa –más bien nos permite percatarnos de lo indeleble de la culpa.” Žižek, S. *On Belief*. New York: Routledge, 2001. Pp. 17-18. La traducción es nuestra.

Finalmente el 10 de septiembre de 1952, se firmaría entre los gobiernos alemán e israelí, los acuerdos de Luxemburgo (*Luxemburger Abkommen*), en los que Alemania Occidental se comprometía a compensar a los judíos por las persecuciones y el genocidio, así como por las tierras y propiedades confiscadas durante el Holocausto.

Este complicado acuerdo supondrá una larga relación política y económica entre ambos gobiernos que aún a día de hoy permanece.

La situación generada por los Acuerdos de Luxemburgo supuso un difícil equilibrio por parte de los dos grandes estadistas del momento: Adenauer y Ben-Gurion, que resistiendo el empuje de las oposiciones que sus compatriotas, y hasta compañeros políticos, manifestaron ante el restablecimiento del contacto de ambos gobiernos, consiguieron un acuerdo, apenas después de siete años del final de la guerra. Judíos y alemanes volvieron a sentarse en la misma mesa, si bien el restablecimiento de las relaciones diplomáticas quedó apenas reiniciado.

El compromiso del presidente de la RFA permaneció activo aún a pesar de las presiones sufridas por sus aliados americanos, cuando, tras la crisis producida por la toma de Suez por los israelíes entre 1956-57, el secretario de estado americano J. F. Dulles, presionó a los alemanes occidentales para suspender sus aportaciones económicas por el acuerdo de restitución a los judíos. Konrad Adenauer se negó a ello, y de hecho envió armamento al gobierno israelí bajo secreto. Para el canciller alemán, la ocupación del Sinaí por parte de los israelíes era un cuestión de algo transitorio (*Tagespolitik*), mientras que el compromiso del acuerdo de restitución era una cuestión fundamental (*Geschichtspolitik*).¹⁴

Esta situación que podría haber supuesto una ventaja económica para los alemanes, mostraba la importancia de un aspecto fundamental para la política internacional alemana.

En 1960, T. Oberländer, ministro del gobierno de Adenauer, fue condenado a prisión en la RDA, acusado por colaborar en la masacre de Lviv en el año 1941. Adenauer salió en defensa de su ministro, declarando el arrepentimiento de éste con su pasado nazi, y su inocencia en la matanza. El apoyo del gobierno del presidente Adenauer, de forma inesperada, vino de la mano de su su homólogo israelí, que se ofreció a salir en

¹⁴ Wolffsohn, M. *Eternal guilt? Forty years of German-Jewish-Israeli relations*. New York: Columbia University Press, 1993 pág. 22

televisión y radio en apoyo del alemán. Bajo el consejo del ministro de exteriores von Brentano, lo que podría haber sido un gran encuentro, quedó mitigado para no convertirse en una ofensa a los aliados árabes del estado alemán, siendo un encuentro menos mediático el que tuvo lugar, en el Waldorf Astoria de Nueva York el 14 de marzo de 1960¹⁵.

Así se daba una pragmática lección que sería tan aplicable hoy en día como entonces, por la que la expiación por los pecados del pasado no es simplemente una carga, sino que puede suponer un desahogo liberador para el futuro.

El papel moderador de estos dos hombres continuó durante parte de los años 60, y reguló las tirantes relaciones que se fueron generando tras el secuestro en Mayo de 1960 de Adolf Eichmann en Argentina por el Mossad, que generó cierto revuelo internacional, así como la crisis entre Israel y la RFA por la ayuda de científicos alemanes en la fabricación de cohetes en Egipto. La provisión de armamento por parte del ejército alemán al ejército israelí dejó de ser secreto.

Durante la segunda mitad de los años 60, la relación entre ambos países se hizo más tensa debido a las tiranteces entre el primer ministro israelí Eshkol y el alemán Ludwig Erhard, pero gracias a las mediaciones de los salientes Ben-Gurion y Adenauer se pudo ir aplacando la situación.

El cambio hacia unos años de “normalización” en las relaciones, llevó a la primera visita de un ministro de asuntos exteriores a Israel, y más tarde, en junio de 1973, a la visita del canciller oficial, Willy Brandt, que fue protagonista de un trascendente gesto expiatorio, al arrodillarse "de forma espontánea", ante el monumento a los caídos en el levantamiento para la liberación del gueto de Varsovia, durante una visita a Polonia en 1970, que suponía el reconocimiento de las nuevas fronteras polacogermanas tras la guerra. Esta visita formaba parte de una sucesiva serie de viajes que hizo el mandatario Brandt, como política de acercamiento al bloque comunista, y dentro de una serie de pasos que iban encaminados a una aspiración mayor: la reunificación alemana. La propia reunificación suponía todo un controvertido y polémico debate entre la izquierda.¹⁶

¹⁵ Podemos ver dicho encuentro en <http://www.youtube.com/watch?v=qr3jMS70cMI>

¹⁶ Es de destacar la correspondencia entre el nobel Günter Grass y el ex canciller W. Brandt, publicado en el año 2013 por la editorial Steidl. En dicha correspondencia se puede acceder al debate sobre la reunificación, entre el literato (contrario a esta) y el ex canciller. Así mismo, hace referencia al gesto que

Esta “normalización” era más clara con declaraciones como las del gobierno alemán, en 1973, cuando se negaron a que sus puertos fueran usados para que los estadounidenses abastecieran al ejército israelí en la guerra del Yom Kippur. Claro que esta negativa, se produjo a partir del momento en que las fuerzas israelíes habían tornado la balanza bélica hacia su favor. Pero estos gestos determinaban una mayor incidencia de la *Tagespolitik* para el gobierno alemán, que con estos gestos manifestaba su voluntad de independencia de los lazos que, por el pasado bélico nazi, le ataban a actitudes favorables a los israelíes. La política de la RFA, como vemos, no termina de ser en estos años un compromiso entre esa aspiración de autonomía y neutralidad, y el cumplimiento con la carga histórica.

Brandt también se esforzó por intentar acercar la cuestión judía a la RDA, también debido a que se lo solicitaron desde Israel, pero con escaso éxito. Para la RDA, bajo la interpretación que la URSS había impulsado en la *desnazificación* de Alemania Oriental, la persecución judía durante el Holocausto no se diferenciaba de la persecución de comunistas por parte del Reich. De esta forma, aún sin haber comenzado su revisión histórica, la RDA se salía de cualquier vista atrás en la cuestión judía. Así sería hasta casi llegados los años 90.

Un cambio de rumbo más drástico se produjo en las relaciones tras la subida al poder de Menachem Begin en Israel y Helmut Schmidt en Alemania. Begin, que había sido líder de los opositores a los Acuerdos de Luxemburgo, acusó al presidente alemán de haber participado en el Holocausto judío¹⁷, así como a la nación alemana de moralmente responsables por lo ocurrido durante el nazismo:

*"The German debt to the Jewish people can never end, not in this generation and not in any other. The entire nation cheered on the murderers as long as they were victorious. But what do we hear? We hear of a commitment to those who strove to complete what the Germans had started in Europe."*¹⁸

Estas acusaciones, junto con la presión de ciertos partidos de la coalición social-liberal, empujaron a que el presidente alemán desistiera en su intención de vender armamento a Arabia Saudí. Dichas intenciones eran conocidas por el presidente israelí, que había

tuvo Brandt frente al memorial del gueto de Varsovia (le genuflexión de Varsovia), y cómo la delegación de alemanes que acudieron a firmar el tratado, por el que se reconocían las fronteras polacas, tenía que salirse del mero oficialismo, de ahí el gesto histórico del ex mandatario.

¹⁷ Schmidt había sido teniente de la *Wehrmacht* y había luchado en el frente ruso.

¹⁸<http://www.nytimes.com/1981/05/05/world/begin-rebukes-schmidt-for-remark-on-palestinians.html>

luchado contra los alemanes en la segunda guerra mundial. Jalejar la arenga antisemita y el fantasma del Holocausto sería un acto demoledor para la política alemana.

Schmidt no sólo tuvo que anular su principio de acuerdo con los árabes, sino que se preocupó de recordar las palabras que había pronunciado en el cuarenta aniversario del *Reichskristallnacht* en noviembre de 1978, en las que asumía la responsabilidad directa de Alemania hacia el pueblo judío, y en las que había recordado a sus compatriotas, que sus "amigos en Israel" tenían una voz en Alemania con la que lidiar la herencia de su pasado. Schmidt se había dado cuenta un poco tarde de la importancia de la *Geschichtspolitik* sobre las decisiones de su mandato.

La decisión de vender armas a Arabia Saudí fue motivo de cierta controversia para el gobierno alemán, que de la mano de Helmut Kohl entró en el año 82. Su política que, al no ser ya la de los dirigentes que habían participado en la segunda guerra mundial, pretendía ser una política del día a día (*Tagespolitik*). Pero también se vió afectada por ciertas controversias determinadas por el pasado nacional, y por su intento de "normalizar" la vida política y comercializar con el mundo árabe armamento. Del mismo modo, el partido verde alemán se vió afectado por sus "intromisiones" en la política israelí-palestina, al pretender, dicho partido, dar consejos sobre política y resolución de conflictos al gobierno israelí.

En diversas ocasiones el discurso de Kohl o de alguno de su gobierno insistió en este cambio de tiempos,¹⁹ en los que los nuevos dirigentes de Alemania ya no estaban bajo el peso del pasado bélico, al ser bendecidos por haber nacido más tarde -*Gnade der späten geburt*-, intentando desatar sus manos de la historia política. Esta insistencia ocasionó el efecto contrario, y su mandato fue afectado por presiones que el gobierno israelí hizo sobre EEUU: no se le convocó en las celebraciones aliadas del día D, o se le acusó de pangermanismo (Andreotti) en su idea de reunificación, y tuvo ciertos problemas con las visita de Reagan, al excluir en el itinerario algún campo de concentración alemán, y sin embargo incluir la de un cementerio militar (Bitburg) con tumbas de miembros de las SS.

Poco a poco, al igual que había ocurrido con su anterior homólogo en el cargo, el discurso de Kohl fue virando hacia un mayor cuidado por la historia, y en diversas

¹⁹ George Laby. *Germany and Israel: Moral Debt and National Interest*. London: Routledge, 1996. Chapter 11

ocasiones fue cambiando el carácter del discurso hacia una obligación, de carácter antropológico más que nacional, para con los crímenes del nazismo. Ya, en diciembre de 1986 en su discurso en el Bundestag, y frente al presidente israelí Chaim Herzog en abril de 1987, acentuó el carácter nacional de la naturaleza de los crímenes nazis.

La situación política a la que nos estamos refiriendo en 1986-87, respondía al ambiente generado por la conocida como la *disputa de los historiadores* o la *Historikerstreit*. Dicha disputa académica que salpicó el ámbito de las relaciones internacionales fue suscitada por los trabajos del historiador alemán Ernst Nolte, y las críticas y apoyos que sus obras y artículos levantaron. La relectura de la historia nazi por parte de Nolte generó toda una serie de reacciones de historiadores y filósofos. Algunas de sus tesis más controvertidas, se podrían resumir en lo siguiente: ²⁰los atroces crímenes del siglo XX eran equiparables a los crímenes nazis, lo que hacía que estos últimos no fuesen exclusivos; Hitler intentó emular a Lenin en su intento de acabar con la *intelligentsia*; los crímenes habían sido obra de la voluntad del líder nazi secundado por algunos de sus seguidores, siendo inocente la mayoría de la población alemana, que debido a la burocratización y especialización de la maquinaria del estado permaneció ignorante de lo sucedido hasta el final; la lucha nazi contra los judíos venía determinada en cierta medida por ciertas provocaciones judías en contra del estado alemán (como el apoyo del sionista Wismann a la política de Chamberlain, y su respaldo a los británicos frente a los alemanes en 1939). Además, ponía en tela de juicio la verdad de la celebración de la *conferencia de Wannsee*, en la que los líderes nazis se habrían reunido para acordar la cooperación administrativa y los pasos a seguir para *la solución final*.

Todas estas y otras observaciones llevaron a que varios intelectuales acusaran la obra de Nolte de cercana a las teorías que negaban el Holocausto (algo penado por la justicia alemana). Si bien hubo historiadores que le defendieron.

La controversia de estas teorías se movía en la cuestión de fondo que estamos tratando en este apartado. Las intenciones que había detrás de esta obra, eran las de modificar la visión de los filósofos e historiadores, que veían en el crimen nazi como una expresión del mal radical, y que, como algunos autores defendían, cientos de miles de alemanes fueron cómplices del genocidio. Otro de los efectos de la polémica fue que los intelectuales conservadores se alinearon en torno a Nolte, mientras que los de

²⁰ Las podemos encontrar en su polémica obra, traducida del original de 1987. Nolte, E. *La guerra civil europea, 1917-1945: nacionalismo y bolchevismo*. México: F.C.E. 1994

tendencias de izquierda, como Jürgen Habermas o Eberhard Jäckel, apoyaron mayoritariamente la crítica a Nolte. Esto suponía alinear la derecha conservadora dentro de teorías peligrosas, y no resultaba precisamente algo aspirado por los políticos de esta tendencia.

Estos debates, llevaron al fracaso de uno de los proyectos gubernamentales de colaboración entre académicos alemanes y judíos (esponsoreado por la *Deutsche Forschungsgemeinschaft* -DFG-), que pretendían recuperar, interpretar y editar las cartas y diarios del padre del sionismo T. Herzl. Toda esta polémica salpicó la política germanoisraelí.

De una entrevista concedida a Nolte en 1987 se puede resumir la intención de lo que su cuestionamiento de la interpretación histórica del nazismo podía reivindicar: "Antes fuimos la raza superior, ahora somos la raza culpable. La una es la inversión de la otra"²¹. Y no le faltaría razón en cierta medida, ya que el nuevo pueblo alemán había nacido nuevamente tras el Holocausto, con el estigma de la culpa. Sea como fuere, estas discusiones demostraban otro momento de la cuestión germano-israelí, con un trasfondo distinto de debate y controversia.

Durante esta época será cuando la RDA con el gobierno de Honecker se acerque a la cuestión judía. Valorando la influencia del mundo judío en la política americana, se hará una primera aproximación hacia los líderes del Congreso Mundial Judío (WJC en sus iniciales en inglés) hacia 1985. Pero la política de la RDA siempre había sido propalestina, incluso había acusado históricamente a la RFA de colaboracionista con el sionismo, genocida del pueblo palestino. La política seguida por los líderes del WJC respondía a la voluntad de fortalecer política y económicamente la RDA, para obstaculizar el mayor peligro que se sentía: la reunificación de las dos alemanias.

Curiosamente fue la WJC la que en 1990 recibió una carta de admisión de culpas por el Holocausto por parte del primer ministro, Modrow, de Alemania Oriental, dirigida a su presidente Edgar Bronfman, y no al estado de Israel. Este líder judío, alegaba que la admisión de la responsabilidad alemana venía derivada de una reflexión moral, con la intención de ser una admisión de la "responsabilidad simbólica" que les correspondía.

²¹ Baldwin, P. *Reworking the past: Hitler, the Holocaust, and the historian's debate*. Boston: Beacon Press, 1990 pg. 219

El apoyo que supuestamente jugaría el Congreso Mundial Judío para bloquear la reunificación fue un auténtico fiasco, siendo así que el gobierno de la RDA, que tampoco estaba por la labor de la reunificación, se hizo consciente del poco poder que la organización tenía, a nivel global, demasiado tarde, ya que la propia organización siguió la aceptación de la reunificación tan pronto como fue necesario. La influencia de esta organización en la política americana, había sido claramente sobre estimada por el gobierno de la RDA, parece ser que debido a ciertos prejuicios sobre el poder secreto de los judíos en el mundo, derivado de la creencia que aún persistía entre los miembros del gobierno en la validez de *los protocolos de los sabios de Sión*²².

A la vez que se producía el proceso de reunificación, y debido a los cambios que se iban a generar en Alemania Oriental, miles de judíos soviéticos comenzaron a inmigrar huyendo de la URSS, esto generó un problema entre los alemanes, unos partidarios (principalmente los partidos de izquierdas) y otros más proclives a poner cuotas de inmigración y restricciones, asustados por los problemas que una inmigración masiva podría generar, y deseosos de superar el pasado que les ataba a ciertas políticas históricas. Estos últimos fueron acusados en muchos casos de antisemitas, mientras que los de partidos como la coalición roja-verde parecían jugar el papel de los "buenos alemanes".

El problema se solucionaba de forma inesperada, puesto que Israel, que sufría un decrecimiento poblacional, reclamaba la inmigración de dichos judíos soviéticos.

Por una cuestión ética e intentando no caer en posibles descalificaciones morales, el gobierno alemán decretó no poner cuotas a la inmigración judío-soviética, pero a su vez dejando claro que no podría permitir migraciones masivas.

Un escándalo que saltó en esta época fue durante la primera guerra del golfo, en la que Saddam Hussein atacó Israel con misiles SCUD,²³ en enero del año 91. El miedo a la utilización iraquí de armas químicas aumentó la tensión alemano-israelí, puesto que dichas armas habían sido fabricadas con ayuda germana. La población alemana mostró su apoyo a Israel, saliendo a la calle, algo que no ocurría desde los años 70.²⁴

²² Wolffsohn, op. cit. pg. 52

²³ http://news.bbc.co.uk/onthisday/hi/dates/stories/january/18/newsid_4588000/4588486.stm

²⁴ La opinión pública, registrada por el barómetro que el instituto de investigaciones sociológicas EMNID realizaba, mostró un claro apoyo a Israel (no tan valorada antes por la cuestión palestina). Desde el estado de Israel, las encuestas realizadas (por la agencia PORI) a la población israelí, descubrieron un alto

Durante el resto de los años 90 se sucedieron una serie de visitas bilaterales de los jefes de estado, en una muestra de normalización diplomática y política entre ambos estados.

Las polémicas levantadas por la *disputa de los historiadores*, fueron dando paso a investigadores que ya no tenían ningún vínculo con esa generación de las juventudes hitlerianas, y de la mano de académicos como Dieter Pohl o Peter Longerich se abordó el estudio del pasado nazi con una perspectiva de criminólogo. La nueva forma de investigar se beneficiaba del acceso a nuevos documentos, aparecidos en Alemania tras la reunificación y tras la caída del comunismo.²⁵

Una polémica de estos años (1996), que ayudó a aumentar el interés por el tema dentro del gran público alemán, fue el libro de Goldhagen²⁶, que proponía el desarrollo de un antisemitismo eliminacionista durante los siglos previos al Holocausto, surgidos de una mentalidad religiosa medieval que se fue secularizando y que habían desembocado en el desastre del genocidio.

El siglo XX se despedía con el traslado de la capital alemana a Berlín, siendo Ehud Barak el primer presidente de un estado extranjero en ser recibido en la nueva capital.

En el 60 aniversario de la creación del estado de Israel, el gabinete gubernamental de Ángela Merkel se trasladó a Israel para las celebraciones, firmando acuerdos con el gobierno israelí de Ehud Olmert, en materias de educación, medioambiente y defensa. El 18 de marzo de ese año (2008), la canciller alemana dió un discurso en el Knesset, en la que apoyaba al estado israelí y reconocía la "vergüenza" por el Holocausto.²⁷

Tres años más tarde saltó cierta tensión entre la canciller alemana y Benjamin Netanyahu, con motivo de la situación en Palestina y las críticas a la política israelí. Pero como hemos ido viendo, se siguió manteniendo una política de doble moral, al votar Alemania en la UNESCO en contra de la inclusión de Palestina en dicha organización, y por otro lado amenazar a Israel con detener el envío acordado de dos submarinos nucleares, tras las negativas del gobierno judío de acabar con los asentamientos en Cisjordania.

porcentaje de israelíes que tenían una imagen negativa de Alemania, pero que, aun así, creían en una nueva Alemania, y estaban a favor de seguir manteniendo contactos con dicho país. Wolffsohn, op. cit. pg. 55

²⁵ Vidal, D. *Les historiens allemands relisent la Shoah*. Bruxelles: Éditions Complexe, 2002 pg. 13

²⁶ Goldhagen, J. D. *Los verdugos voluntarios de Hitler*. Madrid: Taurus, 1997

²⁷ <http://edition.cnn.com/2008/WORLD/meast/03/18/germany.israel/index.html>

2.3 Transformación personal ante la herencia recibida.

La pregunta que surge tras entrar en la cuestión política, es la de abordar la reacción de los individuos ante la cuestión de la culpa. ¿Qué medidas personales para la transformación de sus sentimientos y emociones han llevado acabo? ¿Se pueden encontrar ciertos parámetros comunes en sus respuestas existenciales? Si bien cada individuo reaccionaría de una forma personal, encontramos elementos característicos que se repiten en la sociedad alemana, y que pueden ser significativos para entender una respuesta secular con una fuerte carga espiritual, que nos conduce a reflexiones sobre la nueva religiosidad en el mundo secularizado. No es el momento de dichas reflexiones, pero un trabajo que pretende presentar, desde perspectivas generales, el caso de la culpabilidad alemana, tiene que asomarse a estos derroteros.

La noción de culpa heredada tiene una larga trayectoria.²⁸ Pasajes bíblicos que nos hablan de generaciones que tendrán que sufrir para expiar la culpa de sus padres,²⁹ (...) si bien es cierto que gracias a los avances de las leyes y de la ética, desde finales de la Edad Media, este tipo de castigos dejó de aplicarse. También hay que mencionar el papel que la nueva moral cristiana daba al individuo como responsable de sus actos. El pecado era responsabilidad del individuo, y no de su prole. Pero permanecen remanentes complejos, desde las remotas disoluciones de los clanes y las tribus, que ligaban las vidas de los hijos a las acciones de los perpetradores de los crímenes. Durante el siglo XIX, por ejemplo, permanecían ciertas discusiones en Alemania, acerca de los castigos que se debían aplicar a las asociaciones, por los actos delictivos de sus miembros.³⁰

Como recogen ciertos textos legalistas alemanes, el concepto de culpa en conexión con la responsabilidad colectiva se deriva de una irracionalización conceptual de la falta que, como definía C. G. Jung, es un fenómeno psíquico primario e irracional, en el que la culpa se esparce desde los verdugos sobre los hombres, los paisajes, las viviendas, las áreas colindantes, los pueblos y los bosques donde los crímenes tuvieron lugar.

²⁸ A este respecto me remito a la obra de un autor no tratado en el trabajo, pero sí tenido en cuenta para su elaboración por su aportación a la cuestión. Nos referimos a Paul Ricoeur y principalmente a su obra *Finitud y Culpabilidad*. Ricoeur, P. *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Taurus, 1969

²⁹ Ex 20,4 y Ex 34,7

³⁰ Schlink, B. *Guilt about the past*. Toronto: House of Anansi press, 2010 pp. 5-43 Recuérdese de esta autor su obra *El lector* llevada al cine por Stephen Daldry en 2008 y con el mismo título, y que desarrolla el tema que tratamos en este trabajo.

El problema de la responsabilidad colectiva surge desde el concepto de solidaridad. Se trata no de la cuestión de una responsabilidad por los crímenes de otros, sino de la responsabilidad de la solidaridad personal con el criminal. ¿Y, no se trata de ser tratado como el otro, que no soy yo, cuando se habla de solidaridad? ¿No es el apoyo incondicional a intereses ajenos ante situaciones complejas y difíciles lo que se entiende por solidaridad? ¿Cómo se conjuga esto cuando se trata de la pertenencia a una familia, o a una organización, o a una institución, o a un pueblo?

En un mundo global y de ciudadanos libres uno puede pensar que esto no es así, pero el mundo no es exactamente de esta forma, y la nación a la que uno pertenece le precede, lo quiera uno o no, algo que viajar también nos enseña. El deseo de escapar de los sentimientos de responsabilidad común, es un síntoma de no querer asumir la solidaridad de pertenecer a la misma filiación nacional. ¿Aquellos que repudiaron a sus familiares, y a su nación, podrían ser considerados como insolidarios? ¿Se librarían así de su corresponsabilidad para con los verdugos?, pero las redes por las que la culpa se mueve son más complejas, siendo que, repudiar y desligarse de la tragedia no es tarea tan sencilla. La realización de juicios y repudiar los hechos no pudo satisfacer las dimensiones del problema.

Esto se complica más aún cuando tratamos el tema de los hijos, en sus relaciones con padres, maestros, y una suerte de individuos admirados que forman parte del sentimiento de pertenencia a una comunidad solidaria.

Así, nada escapa del legado de culpa heredado por los hijos o los nietos de los verdugos, junto con la responsabilidad de los que, pudiéndolo, no hicieron nada para evitar los crímenes. Esta herencia, le guste o no al que la recoge, forma parte de las pertenencias vitales que los individuos reciben al pertenecer a la comunidad, y de esta forma es como la culpa sobrevive preservada en la historia, para ser aceptada, o para disociarse uno de la comunidad. La respuesta, de una forma o de otra, según las reacciones de los individuos en el proceso de su madurez constituirá su identidad. Para ello, el esfuerzo de la sociedad desde los planos educativos e institucionales, debe brindarle a los individuos la oportunidad para recordar y para ser capaces de olvidar, en un proceso de destigmatización, de igual forma para los descendientes de los perpetradores como de las víctimas.

La situación va cambiando, y el tiempo que va separando a los descendientes mitiga los efectos del pasado para las siguientes generaciones. Esto no impide que ciertos casos, como el que atañe al caso particular del Holocausto y el tercer Reich, se hayan convertido en paradigmas universales de experiencias humanas, que nos enseñan lecciones que no deben caer en el olvido. Es necesario permitir a futuras generaciones integrar el pasado en las biografías colectivas.

Uno de los documentales que nos deja un testimonio escalofriante de esta herencia, y que sirve para analizar el extremo de la vinculación entre descendientes y perpetradores de los horrores nazis, es el conocido como "Los hijos de Hitler".³¹ En dicho documento gráfico la vida de familiares de Göring, Himmler, Hoess, Frank, Goeth nos es mostrada en toda su crudeza. La carga que han tenido que soportar en sus vidas. La necesidad de huir, y la dificultad de viajar, la decisión de esterilizarse por el estigma de sus apellidos. La necesidad de enfrentarse a su pasado, contrasta con la decisión de olvidar y de mirar hacia otro lado de algunos familiares.

Estos testimonios nos conducen a los infiernos del alma, en los que se sumerge la culpa heredada de uno de los crímenes más atroces del ser humano. Este inframundo que conecta el espíritu de los descendientes con los muertos, víctimas y verdugos, es el trabajo de un ex sacerdote alemán conocido por sus *Constelaciones familiares*. Se trata de una labor que se encuadra en ciertas psicoterapias del entorno de la terapia Gestalt, que ha tratado directamente el sentimiento de culpa en múltiples ciudadanos alemanes. Este tipo de terapias se sitúa dentro de las terapias espirituales, afines a las prácticas new age de ciertos grupos de psicólogos y terapeutas actuales.³²

En uno de sus libros,³³ Bert Hellinger conversa con Tilmann Moser, psicoanalista y criminólogo que ha tratado desde los años 70 los efectos tardíos de la época nazi y de la guerra, así como realizado varios trabajos de las relaciones entre psicoterapia y religión. En dichas conversaciones Hellinger apunta a fuerzas superiores, dentro de un ámbito teológico, como responsables de las acciones del Bien, para que la labor del psicoterapeuta pueda tener un apoyo dentro de lo que sería la labor curativa. Su terapia, así, se apoyaría en la confianza de contar con la asistencia de algo superior a lo humano,

³¹ Emitido en TVE el 15-10-2012 <http://www.rtve.es/alacarta/videos/documentos-tv/documentos-tv-hijos-hitler-primeros-minutos/1551842/> Podemos encontrarlo al completo en <https://www.youtube.com/watch?v=rSG16BSXaKQ>

³² Puede consultarse la página web: <http://www.aebh.net/>

³³ Hellinger, B. *Religión, psicoterapia y cura de almas: textos recopilados*. Barcelona: Herder, 2001.

que ayuda en labores tan bastas como la limpieza de un alma. Del mismo modo, entiende que una fuerza superior originaria del mal, ha sido implicada de alguna forma en hechos que precisan de un apoyo enorme, como la que fue necesaria para que fuese cometido el Holocausto.³⁴

El trabajo de Hellinger y de los psicoterapeutas que abordan esta terapia, aspira a que el paciente pueda alcanzar un estado de sosiego, de paz y perdón, a través de la vivencia de un encuentro con sus familiares o con las víctimas del crimen, a modo de una experiencia cuasiteatralizada que revive el encuentro con el difunto y cauteriza la neurosis. Su terapia se ha extendido a otros ámbitos de la familia, y es hoy en día una de las psicoterapias en auge.

Desde 1985 a 1995 ciertas universidades americanas, alemanas e israelíes, realizaron varios trabajos de campo,³⁵ para entender la dimensión psicológica del relato intergeneracional del Holocausto, entre judíos y alemanes de segunda y tercera generación.³⁶ Para ello se organizaron diversos encuentros de varias semanas en los que jóvenes alemanes y judíos de la tercera generación convivían juntos.

El silencio en las familias respecto al pasado, que derivaba en cierto secretismo, impedía un desarrollo maduro de la cuestión, huyendo de encontrar en el padre a un asesino y de la vergüenza y haciendo que la conversación se detuviese para conservar la paz familiar. Este silencio no facilitaba la empatía con las víctimas. Es el denominado silencio conspirativo o segunda culpa. La comunicación se interrumpe, y se descarga la responsabilidad censurando a las víctimas. Pero las terceras generaciones (de judíos y alemanes) se han criado bajo la cultura de la memoria, con cierta distancia temporal que les permite estar en una posición única para atreverse con las narraciones corrientes sobre el genocidio, y a la vez ligados a la historia. Esto permite escuchar lo censurado por la primera y segunda generación. Por ello es imprescindible que esta generación se

³⁴ op. cit. pg. 148-149

³⁵ Holtschneider, K. H. *German Protestants Remember the Holocaust. Theology and the Construction of Collective Memory*. Münster: LIT, 2000. pp. 143-170

³⁶ Respecto a lo que se entiende por segunda generación, serían los hijos de nazis así como de víctimas directas del Holocausto. Por tercera generación, se entendería aquellos nietos de las víctimas/verdugos, que correspondería aproximadamente a aquellos nacidos en las décadas de los 60 y 70. La definición que maneja el estudio corresponde a la que Karl Mannheim utiliza en una de sus obras: “*members of a generation are ‘similarly located’, first of all, in so far as they all are exposed to the same phase of the collective process. [...] what does create a similar location is that they are in a position to experience the same events and data, etc., and especially that these experiences impinge upon a similarly ‘stratified’ consciousness.*” Mannheim, K. “The problem of Generations”, en Mannheim, K. *Essays on the Sociology of Knowledge*. London: Paul Keckskemeti, Routledge and Kagan Paul Ltd., 1952 pg. 297

atreva con los patrones discursivos existentes, creando patrones nuevos. La cuarta generación y las sucesivas verían la cuestión como un hecho histórico y no tanto desde una vivencia tan personal.

Los jóvenes alemanes manifestaban en los debates fuertes cargas de culpa que cuestionaba su identidad y la confianza en la humanidad, fruto de no tener resueltas las emociones, y mostrando la influencia de los debates en Alemania respecto a estos temas (*Vergangenheitsbewältigung*).

Sin la directa responsabilidad de la primera generación (con sus aspectos biográficos), ni la indirecta de la segunda (con sus aspectos psicológicos) y el desconocimiento por la censura en la familia, esta generación aprendía a gestionar la cuestión ahondando en el cotexto particular de cada uno, y ejercitando la autocomprensión a través de los ojos del otro (el judío), dándole voz para integrarlo en el acervo colectivo de la memoria propia. Haciéndose conscientes de que los judíos también tenían un pasado alemán. El camino a solucionar esta incomprensión mutua pasaría por una *interacción comunicativa* de diálogo e interpretación mutuos, de traducción creativa y generación de nuevos lenguajes (Habermas).

Otra de las experiencias existenciales que pueden recogerse, en estos movimientos que buscan la sanación de los sentimientos derivados de la carga nacional alemana por los crímenes del nazismo, puede reflejarse en el turismo a Israel. De los 180 alemanes que en 1950 visitaron Israel únicamente 8 no eran judíos. El nivel de viajeros alemanes ha ido aumentando exponencialmente (en 1987 ya eran 180.000) motivado por el aumento de autoconfianza, al ver a Israel como una nación con sus propios problemas de responsabilidad ante los desastres de la situación con el pueblo palestino. El modelo de viaje del alemán que recorre Israel no encaja en lo que entendemos por viaje de placer, sino que se trata frecuentemente de un viajero que acaba, tal vez sin haberlo deseado, buceando en las profundidades de la historia reciente de ambos países.³⁷

En un principio, la sensibilidad germana era defensiva y , aún pudiéndoselo costear, no viajaban a Israel. Desde los años 80, la sensibilidad de los alemanes tomó la ofensiva dejando de estar dispuestos a aceptar todo lo que Israel hacía.

También llama nuestra atención las organizaciones germano-israeles que se encargan de establecer lazos de cooperación entre ambos países. Cabe destacar la labor de la

³⁷ Wolffsohn op. cit. pp.114-118

organización protestante *Aktion Sühnezeichen Friedensdienste* (ASF).³⁸ Su trabajo en Israel comenzó en los años 60 dentro de varios kibbutz, tras la declaración de culpabilidad del año 58 de la Iglesia Protestante Alemana. Su labor es la de promover las estancias cooperativas en Israel y otros países,³⁹ así mismo realizan labores educativas en memoriales y museos, e impulsan la aceptación de la verdad del genocidio a grupos de extrema derecha o de tendencia negacionista, para el reconocimiento de las víctimas de la opresión nazi y para la lucha contra el anti-semitismo. Del mismo modo realizan labores de acercamiento entre la población palestina e israelí en la búsqueda de la paz y el diálogo.

3. Las reacciones de la Iglesias: El camino hacia una conciencia de la responsabilidad cristiana ante los horrores del nazismo.

“We must make clear to the german people that we thoroughly abhor the nazi policies of hatred and persecution”

H. Truman

Uno de los objetivos principales del presidente de los EEUU, Harry Truman, y que dejó claro al general Eisenhower, y con él al general Cley y a las autoridades de ocupación norteamericana en Alemania, era lo importante de su misión de desnazificación. El objetivo era acabar con el antisemitismo, y para ello, el pueblo alemán debía reconocer su culpa por el Holocausto de judíos.

Pero, contrariamente a lo que se podía pensar después de los datos y las imágenes que salieron a la luz después de la guerra, el antisemitismo en Alemania era un mal mucho más complejo y profundo de lo esperado por los americanos. Durante la ocupación norteamericana hubo diversos brotes antisemitas, algunos de ellos provocados inconscientemente por las propias autoridades americanas, que dándole alimento y atención a los judíos salidos de los campos de concentración, y coordinada la ayuda con la United Nations Relief and Rehabilitation Agency, hicieron sentirse a muchos alemanes discriminados de la ayuda frente a los judíos.

³⁸ <http://www.asf-ev.de/>

³⁹ La intervención en Polonia, así como en otros países afectados por el nacional socialismo, fue debido a un giro en la política protestante que, siguiendo los sucesos y los cambios sociales del final de la década de los 60 se convierten más críticos con las políticas israelíes hacia Palestina. Siguiendo esta tendencia de las nuevas generaciones giran hacia otros países en lugar de aumentar la cooperación con Israel.

Otros problemas, como la huida de miles de judíos de Polonia, escapando de los pogromos de 1946 de Kielce, generó nuevos problemas nuevamente. Frente a lo que se pueda imaginar, la cuestión judía iba a ser una tarea ardua, y la conciencia de lo ocurrido, dentro de la población alemana, no sería tan sencillo de iluminar.

El camino que recorrió la Iglesia es sintomático de estas dificultades.

3.1 La Iglesia protestante

Pocos meses después de la capitulación, ciertos miembros de la Iglesia Evangélica Alemana se reunían en Stuttgart. El trabajo de éstos desde este momento no sería fácil. Trabajar con una sociedad arrasada, revisar los errores del pasado sin desmoronar la moral de sus fieles, reconducir la escisión de las iglesias alemanas producido por las divisiones internas desde los años 30, y acoger a la gran cantidad de personas que buscaban refugio en la Iglesia ante la desesperación vital que sufrían.

En el año 1933 la Iglesia protestante de Alemania se separó en dos grandes grupos. Por un lado la iglesia cercana al régimen nazi, caracterizada por su ultranacionalismo pro-nazi, llamada Iglesia Germánica. Predicaba una Iglesia del Reich racialmente pura (lo que afectaba a los judíos bautizados) y con un Cristo ario. Del otro, el resto de Iglesias protestantes (principalmente Hannover y las del sur) que adquirieron el nombre de Iglesia Confesional. La separación no implicaba que la mayoría de los protestantes no compartieran el entusiasmo nacionalista, el anticomunismo y la retórica antisemita de Adolf Hitler, pero ciertos derechos referentes al control de la administración, la financiación y cuestiones legales de las parroquias estaban siendo intervenidas. El grupo de jóvenes teólogos que predicaban la separación del poder estatal del religioso, estaban dispuestos a defender, frente a Hitler, que la Iglesia sí que era relevante para la sociedad alemana. Dos de los líderes en torno a los que se agrupaban eran Martin Niemöller y Dietrich Bonhoeffer. Hablaremos de la teología de este último más adelante. Bonhoeffer morirá al final de la contienda, ejecutado en el campo de concentración de Flossenbürg, acusado de conspirar para asesinar a Hitler.

Debido a los problemas internos, referentes a sus compromisos ideológicos que aparecieron en el primer sínodo de la reciente escindida Iglesia Confesional (declaración de Barmen, de mayo de 1934), otra división interna, esta vez de este nuevo

grupo, fue inevitable, entre aquellos que tenían una posición más conservadora y los que sostenían una postura radical respecto a los compromisos adquiridos con la declaración acordada en el sínodo. Esta separación de la Iglesia Confesional no fue inminente, sino que se desarrolló poco a poco, y con mayor rapidez, cuando el principal impulsor de la declaración, el teólogo Karl Barth, fue expulsado a Suiza por negarse a jurar fidelidad al fñhrer en 1935. Estos dos últimos grupos disentan en ciertas materias dogmáticas que se correspondían con la lectura del papel de las Iglesias y del Estado, y que recaía en la interpretación teológica de los dos reinos (el celeste y el terrestre), que, finalmente, constituía una lectura sobre el papel político que la Iglesia debía jugar.

La declaración de Barmen continuó siendo objeto de discusión en la posguerra. Al terminar la contienda y después de las divisiones ocurridas y de las diversas persecuciones, no parecía prioritaria la unión de las iglesias escindidas. La declaración cuestionaba cuatro de los principios sagrados de los conservadores luteranos: la dialéctica del evangelio como ley, el orden divino, la revelación natural, y la comprensión luterana ortodoxa de la doctrina de los dos reinos de Martín Lutero.⁴⁰

Merece la pena referirnos brevemente a la declaración elaborada por Thomas Breit, Hans Asmussen y el que para los especialistas fue el principal autor: Karl Barth. En dicha declaración, constituida por seis tesis, la primera y principal declaraba el principio de *sola scriptura*, por el que se reforzaba a quién y qué debía escuchar la Iglesia, de dónde debía proceder el conocimiento de Dios, y de qué fuentes debían proceder las declaraciones. De acuerdo con esta tesis “Jesucristo, tal y como testificamos en las Sagradas Escrituras, es la palabra de Dios que debemos escuchar, y que debemos creer y obedecer en la vida y en la muerte”. Esta declaración se enfrentaba directamente con el problema de la teología natural y con las manipulaciones de la Iglesia Germánica, que tomaba las palabras de Hitler como revelación divina de la voluntad de Dios, así como la misión histórica del pueblo alemán, y con ello la sacralidad de la sangre alemana. El problema que detectaban los conservadores luteranos en esta tesis, y que era detectado por los más respetados teólogos luteranos (Paul Althaus, Werner Elert, Friedrich Gogarten, Emanuel Hirsch y Hermann Sasse entre otros), era que afectaba a los dos principios de revelación de Dios que estos mantenían: en Jesus Cristo (primero y principal) y, en los mandatos divinos: familia, estado y pueblo. Esta teoría emanaba de

⁴⁰Hockenos, M. D. *A church divided. German Protestants Confront the Nazi Past*. Bloomington: Indiana University Press, 2004. Pg. 21 y siguientes.

la teoría de Lutero de los mandamientos divinos. Esta tesis, que generó las polémicas discusiones sobre la responsabilidad del pueblo alemán en los inicios de la posguerra, ejemplificaba en estos momentos de los años 30, para Barth, sus sospechas de que el resultado lógico de una teología luterana ortodoxa conducía inevitablemente a las posturas defendidas por la Iglesia Germánica del Reich, y que por tanto, había que eliminar las proclamaciones de la teología natural de la Iglesia. Además, también pretendía atraerse hacia su causa a figuras que no formaban parte de los conservadores, pero que tampoco eran radicales, como Niemöller o Asmussen.

La segunda tesis de Barmen también fue objeto de acalorados ataques por parte de los luteranos ortodoxos. La tesis defendía la unidad del evangelio y la ley en Cristo. Los conservadores defendían que Dios había creado primero la ley, debido a la naturaleza pecadora del hombre, y luego le confortaba con el evangelio y su mensaje de salvación y consuelo. De este modo, el orden cronológico esencial para no cambiar el milagro del mensaje de perdón de Dios debía ser ley-evangelio. El mensaje de consuelo y gracia de Dios perdía su significado, su acto milagroso, si la ley no hubiese primeramente condenado al hombre por su incontinencia pecadora. Según estos luteranos mantener dicha separación se justificaba al preservar la pureza del amor de Dios tal y como se expresaba en las escrituras sobre cualquier mención de la cólera divina.

La respuesta de Barth fue la de darle la vuelta al mandato luterano tradicional en un escrito denominado “Evangelio y ley”. Barth mantenía que el verdadero conocimiento de la ley de Dios debía venir después del mensaje de Dios, que era revelado en los evangelios. Y además desaprobaba el mensaje luterano que separaba el evangelio y la ley. Su convicción apuntaba a que la separación de evangelio y ley tenía su corolario en la separación entre Iglesia y estado en la doctrina luterana de los dos reinos. Para Barth la independencia de ley y evangelio, y la del estado de la Iglesia, habría el camino a los Cristianos Germánicos hacia la correlación de las leyes divinas con las leyes nacional socialistas. La cuestión de unir ley y evangelio y de incidir en la distinción infinita entre Dios y el hombre era el objetivo fundamental de esta declaración.

En cuanto a la quinta tesis de la declaración de Barmen, ésta generó las mayores discusiones políticas y teológicas tras el final de la guerra. En ella se refería al grado de autoridad que los cristianos debían ceder al estado. Para los dos grupos (luteranos y radicales) la existencia del estado se debía al pecado humano. Ante la necesidad de gobernar y debido a sus pecados, Dios, había organizado un gobierno entre los hombres

para permitir la paz. Los conservadores entendían que el gobierno y la ley constituían la obra alienada de Dios, frente a la obra propia de Dios que era el evangelio. En esta teoría de los dos reinos, los radicales, o reformistas que era como se les denominó, ponían en peligro la interpretación tradicional luterana, justificando en Jesús como la única figura mediadora entre Dios y el hombre. Esta novedosa interpretación era acusada, por parte de los conservadores, de intento sectario de reforma de los principios luteranos, y por tanto no era aceptada, al no ser algo consensuado en un sínodo luterano. Para los reformistas o radicales, este principio tendría la misma importancia que los acordados en el siglo XVI por la gran reforma. Este fue el principio de trabajo de Niemöller y sus partidarios al acabar la guerra y comenzar los diálogos y acuerdos entre las iglesias. Ni una vuelta a los principios anteriores a la declaración de Barmen, ni tener en cuenta los principios adoptados por la iglesia del Reich.

En el año 0 del final de la contienda mundial, el mayor Earl L. Crum del departamento de asuntos religiosos de los EEUU, aseguraba la necesidad de dar total apoyo a la Iglesia (protestante y católica) para la reconstrucción social de Alemania. La iglesia había sido el único foco de resistencia real contra el poder nazi, muchos de sus miembros habían fallecido en la lucha contra el régimen, otros habían elevado discursos contra las medidas políticas tomadas por los nazis, y eran vistos como la institución indispensable para ayudar a los alemanes a levantar el país. Su colaboración era fundamental. Además las autoridades aliadas no querían volver a caer en los errores que se derivaron del pacto de Versalles, que condujo en el periodo de entreguerras a la situación que llevó a elevar al poder a la maquinaria nazi, por lo que estaban dispuestos a rehacer el país y no a penalizar a sus ciudadanos.⁴¹

Los contactos entre los que sería el principal impulsor de los acuerdos posteriores, Martin Niemöller y Karl Barth, serán fundamentales para la confesión de Stuttgart de ese año, siendo que, los conceptos e ideas que utiliza Martin en los movimientos que se originan para negociar con los conservadores y otros grupos, antes del encuentro de Stuttgart, son claramente barthianos. Barth le insta a responder con responsabilidad ante la apatía de la iglesia por los años nazis, y a dar a la delegación ecuménica que visitaría Stuttgart en Octubre, un franco reconocimiento de la responsabilidad alemana del caos y destrucción que habían asolado Europa. Bajo los ojos de Barth no se trataba de una culpa colectiva, pero sí de que cada alemán se hiciese responsable de lo ocurrido por lo

⁴¹ Op. Cit. pp. 45 y siguientes.

hecho directamente o por su indirecta permisión de lo ocurrido, por sus acciones indirectas o por la indiferencia. Alegar la responsabilidad de las otras naciones, por parte de los alemanes, en la conflagración mundial, les hacía un flaco favor en su reconstrucción y en la confianza mutua que estaba tan profundamente dañada.

Barth acusaba al error de Lutero de dividir Iglesia y estado, de separar ley y evangelio, poder y orden espiritual y temporal, de establecer, confirmar, e idealizar, el paganismo natural del pueblo germánico, en lugar de limitarlo y contenerlo. La excusa aducida por los luteranos conservadores, de que el pecado era una condición humana y que por tanto no se les podía pedir un reconocimiento de su culpa, puesto que también los aliados eran culpables como pecadores de lo que había ocurrido en la guerra, era un razonamiento que ya se esgrimía en las disputas de Barmen y que continuaba siendo parte de las creencias defendidas. Del mismo modo, ensalzaban esta separación entre estado e Iglesia como una característica luterana frente a católicos y calvinistas. Barth les acusaba de haber abandonado el papel necesario de todo cristiano de promover los valores cristianos en un espacio secularizado. Además, alentaba a los defensores de un poder diabólico como justificación de lo ocurrido, a tomar la responsabilidad de tomar conciencia de la falta de respuesta de la mayoría de los cristianos para oponerse a lo acontecido.

En abril de 1945 en el *Manchester Evening News*, Barth expuso el programa de acciones que deberían ser tomadas para la reconstrucción alemana: Acabar con su poder bélico totalmente, ofrecer la *amistad* para recomponer el país dando ejemplo, y por último, y como receta de lo que consideraba el tratamiento a seguir para la cura de un país profundamente enfermo, la implantación en los alemanes de una conciencia de responsabilidad para con la vida pública. No simplemente obedecer órdenes, sino asumir responsabilidades en la arena política, sus instituciones, programas y acciones. Tanto los alemanes como la Iglesia Evangélica debía reconocer y tener claro su responsabilidad histórica por sus acciones e inacciones que habían llevado a la destrucción de 1945. Esta última medida tendría un sonado eco en las declaraciones posteriores y en sus detractores.

El fondo de la cuestión: la disputa en asumir la culpabilidad en las diversas reuniones y declaraciones posteriores, esto llevaría a la gratitud de la gracia otorgada por Dios, que encontramos en la doctrina luterana. Frente a esta visión, la moral en las acciones que habían alentado los reformadores como Calvino, Bucer o Zunglio siglos atrás, volvía a

ser cuestión de debate. Los luteranos no estaban tan dispuestos a admitir la culpa puesto que el perdón no era posible buscarlo más allá de la doctrina de la justificación por la fe. Lo contrario suponía admitir que el hombre, pecador, era perdonado por sus acciones, lo que contradecía la libertad de Dios para conceder la gracia de su perdón. Los reformadores como en su día Bonhoeffer, criticaban esta idea, acusando esta justificación de caer en una Gracia barata, en el sentido de que no se podía lanzar los evangelios al traste, y que su mensaje de salvación visto de esta forma carecería de intenciones para corregir el comportamiento de los individuos, y dirigirlos al perdón de Dios. El hombre debía de hacerse responsable de sus actos y dirigir su vida hacia la salvación. La muerte de Cristo perdonaba nuestros pecados, pero el discipulado significaba tomar el ejemplo de Cristo, su sacrificio, de forma seria. Los líderes religiosos debían hacer énfasis en el perdón de Dios por los pecados, pero de igual modo debían hacer énfasis en el arrepentimiento.

Este arrepentimiento era la confesión esperada por las autoridades del Consejo Mundial de Iglesias en su visita a Stuttgart en octubre de 1945⁴². Los representantes del oeste y el norte de Europa que asistieron a este encuentro buscaban recuperar las relaciones deterioradas con Alemania tras la guerra, pero solicitaban un reconocimiento de las responsabilidades de la Iglesia protestante alemana por los sucesos acontecidos y por no haberse opuesto vivamente al poder del nazismo. En la reunión se respiró sentimientos mutuos de compasión y respeto por ambas partes. La mañana del 19 de octubre una delegación ecuménica presentó lo que sería conocido como la *declaración de culpa de Stuttgart*. En apenas una página la declaración daba la bienvenida a los miembros del Consejo Mundial de Iglesias al segundo encuentro del consejo la Iglesia Evangélica Alemana (el primero, mucho más laxo había tenido lugar meses antes en Treysa). Seguidamente se declaraba la gran solidaridad de culpabilidad con el pueblo alemán por no haber tenido más coraje ante lo testificado, y por no haber amado, rezado y creído más ardientemente. Reconocía el sufrimiento alemán y el gran respaldo solidario por la culpa por el pasado débil ante el nacional socialismo. Por último se alentaba a un nuevo comienzo purificado, con la esperanza de que Dios les concediera apoyo y fuerza para obedecer su voluntad. No se hacía referencia alguna a los judíos o a ningún aspecto de la Iglesia como su apoyo a la causa nazi.

⁴² Op. Cit. pp.75 y siguientes.

Junto a la voluntad de reconocer esta responsabilidad por parte de ciertos miembros de la iglesia alemana (radicales principalmente) había cierta presión de las naciones aliadas, que no veían en la iglesia ni en la sociedad, una voluntad de reconocer sus responsabilidades por la guerra.

El problema de esta declaración recaía en la necesidad por parte del clero alemán de que no fuera tomado como una confesión política de responsabilidades, que fuese tomada como justificación para castigos y represalias a una nación muy irritable y asolada. La gran preocupación de estos teólogos era que se tomara la declaración desde un punto de vista religioso y en el contexto de la Iglesia protestante, y no como una admisión de la culpabilidad colectiva del pueblo alemán. Es por esto por lo que se acordó no difundir la declaración entre el bajo clero ni entre las masas, pero los contenidos fueron conocidos rápidamente y pronto circularon publicaciones, primero en Londres y más tarde en Alemania.

El miedo a un nuevo Versalles y a que se repitiera la misma historia en la que se responsabilizó exclusivamente a Alemania de la guerra, provocando sanciones económicas que extrangulaban a la población y que, debido a la represión social, llevaron finalmente a una nueva guerra tras alzarse en el poder el partido nazi, era patente. Muchos ciudadanos acusaron esta declaración como la que podría justificar una nueva inestabilidad política futura. Pero a pesar del miedo de los ciudadanos alemanes por esta declaración, y porque fuese tomada como un reconocimiento de culpabilidad de guerra colectiva, que diese lugar a represalias extremas, la interpretación entre los aliados iba más en la dirección de que reconocer las responsabilidades era el paso previo para que fuese depurándose la atmósfera de hostilidades, y así poder trabajar sobre el terreno para la reconstrucción. La reacción de la gente respecto a la declaración fue mayoritariamente hostil. Además se pedía el reconocimiento de "la culpa de los otros", es decir, de los aliados, que habían asolado las ciudades y villas con sus bombas y que a ojos de los alemanes, habían actuado de forma vengativa. El obispo Theophil Wurm de Württemberg escribió un mensaje "a los cristianos de Inglaterra" en la que se acusaba a los aliados de hipocresía por no reconocer su culpa y se exaltaban los valores cristianos y el honor de los alemanes, como primeros pasos que tenían que ser repuestos para recuperar la fe y la dignidad. Se consideró el mensaje como el verdadero comienzo que los alemanes habían esperado. No el concepto de hora 0 desplegado por los aliados, como el momento de la liberación del régimen de Hitler, sino como el final de los

sufrimientos, la humillación y la deshonra, causada por la ocupación y los bombardeos aliados. La carta del obispo Wurm despertó admiración, reconocimiento y apoyo, por parte de la gran mayoría de los alemanes que, frente a la declaración de Stuttgart, era vista como lo que realmente se tenía que haber dicho. Así una serie de conservadores (Wurm, Asmussen, Thielicke) escribieron sermones y cartas en las que defendían a los alemanes frente al acoso de los aliados. Sus intenciones iban encaminadas a iniciar un mayor protagonismo político y público por parte de la Iglesia, pero sus colegas reformistas también estaban interesados en desarrollar un nuevo papel político para la Iglesia, y la visión de estos últimos era claramente muy distinta.

Fruto de diversos consejos y reuniones el compromiso político de los reformistas, que acusaban a la tradicional filiación política conservadora de la iglesia luterana como responsable de la condescendencia con el poder nazi, abandonando a las clases más oprimidas, y también, debido al impulso que la teología y la figura de Karl Barth supuso para este grupo, se consiguió acordar y concienciarse de la necesidad de ser consecuentes con la responsabilidad para con lo ocurrido, y de no volver a caer en el error de abandonar la escena pública tras la nueva conciencia política. Ésto supuso que después de reconocer responsabilidades ya se podía abordar una cuestión aún más peliaguda, la que implicaba las relaciones entre la cuestión judía y la Iglesia.

En un principio lo ocurrido respecto a los judíos no suponía un problema de conciencia para la moral cristiana, puesto que a los ojos de los misioneros y del clero, la conversión de los judíos era una prioridad de la caridad cristiana hacia las alma de un pueblo que, siendo un pueblo de Dios, había desoído el mensaje cristiano. Pero ¿cómo era posible que Dios hubiese permitido tamaña persecución y genocidio a su pueblo? ¿Se trataba de un castigo divino por su falta de reconocimiento del mesías cristiano? ¿qué había llevado a que además de los judíos, los conversos también hubiesen sufrido tamaña persecución?

Desde el siglo XIX, la visión de que el reino de Dios llegaría a instaurarse definitivamente en la tierra cuando todo su pueblo lo adorase unido, había provocado que la misión a los judíos fuese una prioridad cristiana. Los líderes provisionales de la federación central evangélico-luterana para la misión a Israel, Otto von Harling y Rengstorf, anunciaron la reconstrucción de la Federación Central y del Institutum Judaicum Delitzschianum, fundado en 1886 en Leipzig, anunciando que la misión de la

Federación Central no era el trabajo misionero tradicional, por el momento, sino estudiar" la cuestión judía".

Al acabar la guerra cientos de judíos de los campos de concentración deambulaban por las ciudades, siendo alentados a la conversión. El clero, que durante la etapa nazi había sido apartado por las autoridades de cualquier labor misionera hacia los judíos, pudo comprobar como los judíos rechazaban cualquier acercamiento de los pastores cristianos. La dimensión del problema no permitía a los teólogos y sacerdotes, en un principio, ser conscientes de la enorme brecha abierta con el pueblo judío, y veían en lo ocurrido un posible castigo divino por ser un pueblo apartado de la verdadera fe, pero el daño inflingido les hacía dudar de que Dios fuese capaz de tamañó castigo. Además estaba el hecho de que en 1948 se proclamaba la creación del estado de Israel. ¿Cómo era posible entonces, como apuntaba Karl Barth, que Dios ahora dotase al pueblo atrozmente arrasado de un estado? Estas cuestiones llevaron a que en una de las reuniones en 1948, un pastor luterano de Frankfurt, Otto Fricke, sugiriese que el problema de la Iglesia respecto a la conversión de los judíos a través de las misiones no podía ser perdonado. Estaba apuntando a un problema teológico al igual que habían hecho antes Von Harling y Rengstorf. Arguía que, ya que los judíos habían puesto la confianza y la esperanza en el mismo Dios que los cristianos, la misión que los cristianos realizaban era inapropiada, y que los cristianos debían tratar a los judíos como a hermanos. Hubo voces que apoyaron esta visión, compartiendo la idea de que "la cuestión judía" no se podía resolver con "la misión judía".⁴³

En enero de 1948 Rengstorf fundó en Hannover el Comité Evangélico Alemán para el Servicio a Israel, como rama del Consejo Misionero Internacional en la Aproximación Cristiana a los Judíos. Este comité que ya con el nombre había cambiado su intención misional por la de servicio, se reunió en 28 ocasiones desde 1948 hasta 1982, en varias ciudades de la RFA con el tema general de "la Iglesia y los judíos", incluyendo figuras judías importantes en las conferencias. La insistencia no era la misional sino dialogal. A esta primera reunión asistió el rabino Leo Baeck, cuya voz sirvió para alentar a la reconciliación. Sin un tono inquisitivo ni acusatorio, sirvió para impulsar la reflexión de las actitudes teológicas hacia los judíos. Para recordar la unión del Antiguo Testamento y del Nuevo Testamento en la Biblia, para iluminar en torno a que el sufrimiento de los judíos no era un signo del rechazo de Dios del mismo modo que no lo era el sufrimiento

⁴³ Op. Cit. pg. 162

de los cristianos, por lo que el verdadero cristiano no podrá justificar los crímenes contra los judíos.

En marzo de 1950 se volvió a convocar una nueva conferencia, que añadió una mesa redonda en la que participaron pastores protestantes, católicos y judíos. Del mismo modo, se abrió el debate en el que participaron diversos judíos y judío cristianos que habían estado detenidos en campos de concentración, y que habían huido de Alemania durante la persecución nazi. Algunas voces, sin embargo, criticaron que no se abordara el papel misionero de los cristianos hacia los judíos como un elemento prioritario del cristianismo, lo que indicaba el largo camino por recorrer en la labor de conciencia, pero se preparó el camino para la declaración que tendría lugar un mes más tarde en el **sínodo de Berlín-Weissensee**.

Heinrich Vogel, profesor de teología sistemática en Berlín, y amigo de Karl Barth instó en el sínodo, a que la Iglesia proclamara una confesión de culpa por su actuación hacia los judíos, ya que según explicó, las raíces de toda la catástrofe reciente recaía sobre la Iglesia. Además recriminaba el que la Iglesia hubiese esquivado su responsabilidad en la declaración de Stuttgart al haberse referido en esta de su "solidaridad con la culpa de los alemanes", cuando la realidad es que ella misma era igualmente culpable. Las palabras de Vogel tuvieron un profundo calado en el auditorio, conformándose un comité que se encargaría del asunto judío.⁴⁴

Comenzaron los debates y presentaciones de los participantes, que salvo pocas excepciones, mostraron su alivio por lo que consideraban necesario: que la Iglesia finalmente fuese a elaborar una declaración que se refiriese al antisemitismo y antijudaísmo en su seno.

Ciertos punto más complejos fueron objeto de debate: ¿cómo podía ser según lo ocurrido que el décimo domingo después de la Trinidad se celebrasen ciertas plegarias que sentenciaban el juicio de Dios contra los judíos? Cualquier juicio en torno a los judíos sería omitido en este sentido. Aún así es inevitable que ciertas referencias misioneras a los judíos fueran vertidas en la declaración.

⁴⁴ Habría la sesión del sínodo después de que esos mismos días se hubiesen profanado las tumbas judías del cementerio de Weissensee. El comité que elaboraría un escrito para declarar la responsabilidad de la Iglesia con la cuestión judía, estaba compuesto por Vogel, Niemöller, J. Beckmann y T. Dipper. Ante la profundidad y la dimensión de la cuestión de la relación de la Iglesia con los judíos se decidió formar un subcomité. Op. cit. pg. 168

A pesar de que no todos los miembros del sínodo, que reunía a todos los miembros de la Iglesia protestante alemana, fueran conscientes sobre los radicales cambios que de forma necesaria debía afrontar la Iglesia, para extirpar sus profundas raíces antisemitas y antijudías, se consiguió por primera vez firmar un documento en el que todos los miembros protestantes condenaban el antijudaísmo de la Iglesia, que se proclamaba culpable, comprometiéndose a velar (si bien no todos lo cumplirían) los cementerios judíos de los atropellos y profanaciones.

Esta declaración se convertirá en el primer paso hacia un proceso de reformar la autocomprensión de la Iglesia cristiana, en este caso protestante, en relación al judaísmo, que continúa a día de hoy.

3.2 La Iglesia Católica.

Al finalizar la guerra, los obispos de Holanda, Francia, Inglaterra y EEUU recriminanán a los obispos de Alemania el haber ocultado las dimensiones del horror nazi. Les empujaba a exigir de sus correligionarios una declaración de las responsabilidades por la omisión de ayuda o por la falta de acción ante tamaña desgracia.

No es el lugar de analizar los avatares de la Iglesia con el régimen nazi, acusada de condescendiente, ni de relatar los diversos casos de ayuda a judíos por parte de católicos. Los concordatos de la Santa Sede firmados en los inicios del tercer Reich (1933), por el cardenal Pacelli (futuro papa Pío XII), dieron lugar a diversa situaciones que superan las dimensiones del presente trabajo.

Desde 1945 hasta 1948 se produce un debate en el seno de la Iglesia Católica alemana respecto a la asunción de responsabilidades. Las autoridades habían colaborado con el régimen pero su relación al final de la ofensiva se había ido complicando, dando lugar a diversas detenciones y ajusticiamientos de católicos. El papa Pío XII en el final de la guerra, defenderá la oposición al régimen con todo su corazón, por parte de los católicos. Sin embargo, las autoridades americanas de ocupación hablaban de que los alemanes eludían cualquier responsabilidad, apuntando a lo hecho por sus autoridades eclesiásticas. Como ejemplo de lo complejo del problema, baste tener en cuenta que de los religiosos detenidos en el campo de concentración de Dachau el 92% eran católicos, pero la inmensa mayoría eran de origen polaco. En general los sacerdotes

católicos eran vistos con menos ojos de sospecha por su colaboración. La Iglesia católica apenas sufrió la desnazificación de los aliados en comparación con la Iglesia protestante. De hecho, los obispos aprovecharon estos sucesos para declarar el martirio cristiano en su resistencia contra los nazis.

En agosto de 1945 el clero católico se reunía en Fulda para elaborar una declaración de culpa, que apuntaba a responsabilidades individuales y no colectivas. Fue censurada por la OMGUS (Occupation Military Government of the United States), y la publicación de la versión censurada no fue publicada por el cardenal Michael Faulhaber. Dicha declaración declinaba cualquier responsabilidad de la Iglesia omitiendo datos como el que atañía a la prohibición de discursos públicos por los nazis, lo que hacía que los púlpitos católicos fuesen un lugar para alzar la voz contra el Reich, y así callaba la posibilidad que había habido en los sermones de arengar a los católicos a oponerse a las medidas contra los judíos (como por ejemplo cuando sí se había usado para oponerse a la eutanasia, medida que fue aplicada sistemáticamente contra los judíos).

Después de la declaración de Stuttgart de los protestantes muchos católicos sintieron la necesidad de escribir a sus diócesis para hacer pública una declaración de responsabilidad, parecía como si la población católica estuviese más de acuerdo con una medida así que la población protestante (como ya hemos visto por sus críticas a la declaración de Stuttgart).

La publicación de los ensayos del jesuita Max Pribilla, *Stimmen der Zeit*, defendían que se podían haber evitado muchas muertes de judíos hablando de lo que ocurría, de forma que los católicos hubiesen ayudado a ocultar ciudadanos judíos, pero los obispos no lo habían hecho en sus púlpitos. El cardenal Frings evitó aceptar la responsabilidad de la Iglesia, alegando que esta no era una supervisora del estado, y que los obispos no estaban obligados a corregir al estado cuando éste se equivocaba.⁴⁵

La valiente carta de una católica, Ida Friederike Görres “Carta abierta sobre la Iglesia” en el *Frankfurter Hefte* en 1946, hacía un escaneo de la jerarquía y la institución, que, ávida de poder, estaba llena de hombres que querían hacer carrera, dentro de un clero autoritario, mediocre, insensible y triunfalista. Esta carta recibió un aluvión de respuestas al editor del periódico, en las que muchos sacerdotes del bajo clero y otros

⁴⁵Phayer, M. *The Catholic Church and the Holocaust, 1930-1965*. Bloomington: Indiana University Press, 2000. pp. 135-136

tantos católicos mostraban su apoyo a lo dicho por Ida. La carta también recibió el respaldo de muchos jesuitas.

Otro escrito, “Teoría y práctica del Infierno”, esta vez de un austriaco católico que pasó siete años en el campo de Buchenwald, tuvo una gran repercusión. En este escrito, E. Kogon alentaba a reconocer que muchos alemanes conocían lo que ocurría en los campos, la quema de sinagogas, las persecuciones... y escribía sobre uno de los criminales del campo, el médico Eisele.⁴⁶

*Parecía obvio que muchos católicos de las clases populares aceptaban una amplia responsabilidad por la guerra y sus atrocidades.*⁴⁷ Pero para las clases dirigentes de la Iglesia parecía que la prioridad no era esa, sino más bien estaba encaminada generalmente a ayudar a los exdirigentes nazis y a contentar a una población que, en su mayoría, no quería seguir con el tema de los judíos. Durante estos primeros años, ni los escritos de algunos católicos, ni gestiones como las de Jaques Maritain, embajador de Francia ante la Santa Sede, conseguirán doblar la estrategia de algunos dirigentes del clero (como Muench), que parecían más preocupados en ganarse a ciertas personas que en intentar cambiarlas. El antisemitismo continuará siendo un problema de mayor recorrido.

Una excepción a este ambiente poco alagueño lo constituía el *círculo de Freiburg* de Ida Gertrud Lukner, que publicaría junto con el teólogo Karl Thieme el periódico *Freiburg Rundbrief*. Luckner, que había ayudado a los judíos a escapara de Alemania, acabó siendo encarcelada en un campo de concentración mientras hacía las gestiones para ayudar al rabino Leo Baeck, pero esto le aportó la confianza y colaboración, durante su impulso por concienciar a la sociedad de los errores del antisemitismo, de diversos judíos como Martin Buber, Alfred Wiener, Leo Baeck o E. L.Ehrlich. Su determinación por concienciar a la población del antisemitismo le llevó a diversos problemas con el

⁴⁶ Eisele era conocido por sus prácticas de vivisecciones de judíos y por su crueldad. La gestión del obispo de ascendencia alemana Aleysius Muench, nombrado por Pío XII para representar al vaticano, y bajo la solicitud de ayudar a Eisele por parte del director de Cáritas Heinrich Auer, consiguió que Eisele se librase de la pena capital por cadena perpetua. Salió libre en 1952. Otros religiosos como el cardenal Josef Frings o el obispo Clemens August Graf von Galen ayudaron a reducir notablemente las penas a muchos dirigentes nazis con su presión a las autoridades de ocupación en los juicios de Núremberg. Op. cit. págs. 139 y ss. Puede verse una biografía del trabajo de Muench en Alemania, y su compleja psicología, muy interesante para poder entender el caso de este americano de padres alemanes, que no pudo evitar sus impulsos antijudíos, y que supuso un freno en el avance del antisemitismo en los primeros años de la posguerra alemana en: Brown-Fleming, S. *The Holocaust and Catholic Conscience. Cardinal Aloisius Muench and the Guilt Question in Germany*. Washington D.C.: University of Notre Dame Press & United States Holocaust Memorial Museum, 2006

⁴⁷ Phayer Op. Cit pg. 138

cardenal Frings que era amonestado por el Vaticano por permitir las comparaciones que equiparaban a judíos y cristianos desde una publicación católica de Freiburg.

La labor de Luckner y Thieme a través de sus publicaciones fue la de concienciar paulatinamente y durante varios años a muchos lectores de las raíces judías del cristianismo, y de su hermandad más que su diferencia. También fue infatigable en impulsar la restitución de los bienes económicos que tuvieron mayor acogida dentro de las autoridades seculares que en el seno de la Iglesia. Su incansable labor impulsó los acuerdos de restitución de Adenauer, que pasaban una y otra vez por diversos escollos para llevarse a fin.

La labor del *círculo de Frieberg* se vio impulsada en 1961 tras la detención y el juicio en Israel de Adolf Eichmann, que reconoció que el papa Pío XII era consciente de los campos de exterminio pero prefirió guardar silencio para no mandar a más católicos a los campos de concentración. El debate sobre estas cuestiones estaba en la calle. Las familias discutían sobre la participación de la Iglesia en el Holocausto y los obispos hablaban de la labor de los mártires cristianos por salvar la vida de judíos, Con este panorama *el círculo* aprovechó la situación para proponer a las iglesias alemanas una ofrenda durante el domingo 11 de Junio, que los obispos de todo el mundo de las naciones católicas acabarían por repetir en su homilía. La confesión de culpa de los católicos por el genocidio judío fue llevada a cabo ese día. Las generaciones posteriores habían recogido el testigo del problema judío que sería discutido de forma crítica durante los siguientes años en el Concilio Vaticano II . La declaración de la encíclica *Nostra Aetate* en octubre de 1965 no puede entenderse sin el comprometido esfuerzo de grupos como *el círculo de Frieberg*. Tampoco sin los pasos de Pío XI, ni, por supuesto por los dados por Angelo Roncalli (Juan XXIII) con su testimonio y participación en el rescate de judíos en Estambul, y los pasos dados ante la propuesta de Jules Isaac de incluir el tema judío en los debates del concilio.

4. El camino de la teología

Uno de esos aspectos heredados del pasado cultural desde la tradición cristiana de casi dos mil años, concierne al antijudaísmo. Es en el seno del cristianismo (y del judaísmo) donde van a surgir los esfuerzos más notables por sacar a la luz de la consciencia el lado oscuro, que relegó al judaísmo con el estigma de lo indeseable. Este esfuerzo tendrá

varias vertientes: una que se encargará de lidiar con el pasado textual, en el marco de la historia de las interpretaciones de las escrituras y de los protagonistas de estas interpretaciones desde los orígenes del cristianismo (principalmente los padres de la Iglesia), así como de la historia litúrgica. Otra parte del estudio de la historia se centrará en el trabajo de los aspectos más recientes, como la implicación o no de ciertos religiosos en el Holocausto, llegando hasta el propio Pío XII.⁴⁸

Por otro lado habrá una serie de teólogos y filósofos, que durante el siglo XX y XXI, y desde el paradigma del Holocausto como la expresión máxima del mal del hombre, investiguen los aspectos teológicos de este hecho histórico, intentando comprender su significado y repercusiones. El grupo de estos teólogos alemanes, será el objeto de atención durante este apartado. Su labor no puede ser dissociada de esta reflexión que en un principio se originó en la culpa. El sufrimiento del hombre y la búsqueda de sentido van a servir como meditación teológica de un Dios que se ha ausentado de Auschwitz. Nuestra visión no se centrará tanto en las reflexiones sobre Dios y el sufrimiento humano cuanto en la herencia de la culpa a la que estos teólogos han atendido, en un intento de comprender la situación contemporánea de la nación que ha heredado tamaña carga.

El camino de reflexión de los teólogos sobre el antisemitismo, en las raíces del antijudaísmo cristiano, comenzará en la lectura de una obra escrita en el año 48 por un judío francés, el historiador Jules Isaac, titulada "Jesús e Israel", que analiza la liturgia y enseñanzas del desprecio a los judíos en el seno de la Iglesia⁴⁹ por su "culpa" ante la omisión de ayuda a Cristo y el no haber reconocido su labor mesiánica. La obra de Isaac comenzará la labor de revisión histórica: desde Melito de Sardis, Justino Mártir, Agustín de Hipona,..., pasando por los concilios de Elvira (309) hasta el IV Concilio de Letrán (1215), formando ese cuerpo antijudío de leyes y prohibiciones que serían recogidos siglos más tarde en la legislación nazi.

El autor francés influyó decididamente en la visión de sus contemporáneos sobre la cuestión judía. Sus esfuerzos por impulsar la reflexión sobre este tema, así como por que la Iglesia se preocupase por indagar en los fondos de sus orígenes históricos, y por infundir el respeto hacia el judaísmo, le llevó a Roma donde fue varias veces recibido

⁴⁸ Wistrich, R. S. "The Pope, the Church and the Jews". Commentary 4/1/99.

⁴⁹ Boys, M. C. *Seeing judaism anew: Christianity's sacred obligation*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc. 2005. pg. 31

por Pío XII, así como por el que sería el gran impulsor de la encíclica *Nostra Aetate*: Juan XXIII.⁵⁰ El cambio en la liturgia pascual del viernes santo, donde se añadirán la genuflexión cuando se habla de la bendición a los judíos, y se suprime la acusación de "pérfidos judíos" por el desprecio a Jesús, fue impulsada por el historiador francés. En el año 2007 se reabrió la polémica tras la decisión de Benedicto XVI de recuperar el rito tridentino.⁵¹

Durante los años 60 y bajo las controvertidas cuestiones que planteó la obra de Rolf Hochhuth "el Vicario", sobre el papel de la Iglesia Católica en el Holocausto, comienza a haber dentro de las iglesias movimientos de apoyo por la causa judía y el estado de Israel: el apoyo de protestantes y católicos a Israel en la guerra de los seis días, o la llamada a los árabes del cardenal Döpfner de Munich para que reconociesen el estado de Israel en la guerra del Yom Kippur. En 1975 altos miembros de la Iglesia mostraron su desacuerdo con la resolución 3379 de la asamblea general de las Naciones Unidas, con el apoyo masivo del bloque soviético y los países árabes, equiparando sionismo y nazismo. Resolución que además coincidió con el 38 aniversario de la *Reichskristallnacht*. Estos aniversarios ya venían siendo, al igual que es hoy en día, un momento de reflexión por el pasado, una celebración donde las autoridades del gobierno rinden sus respetos a las víctimas del Holocausto, y donde las Iglesias salen a la calle para alentar el recuerdo y la expiación de la culpa. En 1978 el cardenal de Colonia Höffner declaró la importancia de la reflexión de la Iglesia de sus orígenes judíos. En 1980 los obispos alemanes emitieron una declaración, por el que reconocían su preocupación por las relaciones entre los católicos y los judíos, preocupados por cierto antisemitismo que detectaban en los cristianos, y la necesidad del diálogo, y de que en los sermones y en el catecismo se presentara con respeto al judaísmo.

Desde la Teología, las obras de varios autores influirán en el proceso de análisis del cristianismo, en esta búsqueda por resolver la problemática situación a la que un análisis de su antijudaísmo estaba desembocando. Nos hemos referido ya a la labor de Karl Barth en su reinterpretación de la doctrina luterana de los dos reinos y lo que esto implicaba a nivel de la acción política.

⁵⁰ Phayer, M. *The Catholic Church and the Holocaust, 1930-1965*. Bloomington: Indiana University Press, 2000. pgs. 203-208

⁵¹ Se puede encontrar diversas publicaciones de obispos, teólogos y rabinos respecto a este debate, dentro de las relaciones entre judíos y cristianos, en uno de los centros más prolíficos en colaboraciones entre ambas religiones: El Consejo de Centros en las relaciones judeocristianas. www.ccjr.us/dialogika-resources

La labor de Rudolf Bultmann despejó los pasos encaminados a la exégesis bíblica bajo un prisma desmitificador. Su investigación no estaba tan encaminada a la cuestión judía como a aportar ciertas correcciones interpretativas que, según su visión, no valoraban la adecuación de los escritos bíblicos a su época, y que, para acomodar la nueva fe al mensaje original del cristianismo, se necesitaba desprender de esos mitos intrínsecos desde los orígenes. Su revisión y labor filológica del evangelio de Juan le llevó a encontrar ciertos influjos gnósticos y paganos,⁵² lo que apoyaba los pasos hacia teorías que contradicen la visión creacionista del cristianismo. Sea como fuere, Bultmann ayudó a abrir la caja de Pandora, recalcando la necesidad de buscar en los orígenes los estigmas del presente.

Con este panorama es comprensible el testigo que ciertos teólogos tomaron en relación al judaísmo y sus profundas reflexiones. Por otro lado también hay que destacar el que la Iglesia Evangélica Alemana se distancia en cierta medida del discurso católico, hacia uno un tanto más ambiguo hacia Israel, para acercarse a las inquietudes juveniles, que recoge también la cuestión en favor del pueblo palestino, en correspondencia con ciertos movimientos del 68 que veían necesario la solución de este conflicto, y que manejaban una política más progresista, preocupada más por los problemas medioambientales y por ciertas corrientes pacifistas e igualitarias. Aún así, ambas iglesias estarán marcadas por una nueva teología.

En el año 1980 el sínodo de la región del Rin reunió a los miembros de la Iglesia Evangélica para realizar una declaración que reflejaba el Holocausto, y su definición de éste como una aproximación a las relaciones cristiano-judías en Alemania.⁵³ Esta declaración suponía una meta teológica para incluir la reflexión sobre el bienestar de los miembros de otras comunidades, dentro de la consideración de lo que entendemos por ser cristianos. La declaración se materializaría en encuentros judeo-cristianos de reflexión. Esto implicaría una profunda problemática para poder hablar con igual voz. Con el objetivo de estos encuentros, se plantearon muchos dilemas dentro de lo que sería la preocupación por no cometer nuevas injusticias: ¿Cómo se supone que tiene que abordar el cristianismo el uso de la tradición judía? ¿se trata de un intrusismo? ¿o de un

⁵² Véase la discusión sobre este tema en Boyarin, D. *Espacios fronterizos. Judaísmo y cristianismo en la Antigüedad tardía*. Madrid: Trotta, 2013, pp. 181-182. Este autor judío ha levantado ampollas interpretativas dentro del judaísmo sobre su transformación sionista que, según Boyarin lo aleja de su identidad. Este tema será tratado en la película *Footnote* del director israelí Joseph Cedar (2011).

⁵³ Holtschneider, K. H. *German Protestants Remember the Holocaust. Theology and the Construction of Collective Memory*. Münster: LIT, 2000. pp. 39-59

signo de sincretismo? De lo que se trataría según Holtschneider sería de una redefinición de injusticia entre las nuevas generaciones que traten la cuestión. Se deben reconocer las injusticias del pasado, y de esta forma podrán, tanto judíos como cristianos, distanciarse de las identidades y teologías tradicionales y negociar un nuevo entendimiento.

Ésta visión está muy entroncada con la que en 1952 defendía otro teólogo⁵⁴, Hans Urs von Balthasar, cuando defiende la necesidad de seguir haciendo teología, porque entre otros motivos han aparecido nuevos problemas (entre los que él incluye la relación con los judíos), la revelación sigue siendo inagotable, y además, cada generación tiene el derecho de replantear autónomamente la revelación. La verdad cristiana debe repensarse a fondo cada vez para que no pierda su fuerza vital. Es necesario encontrar una postura teológica, un punto de vista propio de cada momento.

Un avance de lo que generacionalmente estaba ocurriendo respecto al ateísmo del mundo contemporáneo y la falta de Dios para el hombre, lo podemos encontrar, ya anticipado, en la teología de Bonhoeffer, para el que la secularización de la sociedad haría que el hombre pudiese prescindir de Dios para explicar el mundo.⁵⁵ Esto deja a la fe libre de todo racionalismo. Un racionalismo que tampoco resuelve ese sentimiento de culpa metafísica del pueblo alemán, y frente a ello, una fe que le hará recuperar su humanidad. Eso sí, una fe distinta en el siglo XXI, fruto de una época secularizada. Pero para Bonhoeffer el encuentro con Dios se produce desde su padecimiento, es ante un Dios débil, que ha perdido su omnipotencia para no perder su bondad y amor, donde el hombre se encuentra con Él, en los sufrimientos de la vida del mundo. Este mismo testimonio teológico lo podemos encontrar vivo a día de hoy,⁵⁶ y ha servido para poder aproximarse a los horrores del Holocausto desde un "camino de la inquebrantable -no racional, sino perfectamente racional- confianza ilimitada en Dios", una confianza que une a cristianos y judíos en la actitud de Job, pero no dentro de la confianza en la restitución del más acá, sino en la esperanza del *Esjaton*. Así, la culpa heredada, individualizada y cinkelada con una fe, que se va secularizando, derivará en una noción de la esperanza que tiene cabida en pensamientos de cortes seculares, como podía

⁵⁴ Reale, G.; Antiseri, D. *Historia del pensamiento filosófico y científico. Vol. III*. Barcelona: Herder, 1988. pp. 663-664

⁵⁵ Barnett, V. J. "Dietrich's Bonhoeffer's Relevance for Post-Holocaust Christian Theology". *Studies in Christian-Jewish Relations*. 2/1/2007. 53-67. <http://escholarship.bc.edu/scjr/vol2/iss1/art4>

⁵⁶ Véase por ejemplo Küng, H. *Credo*. Madrid: Trotta, 1995 pp. 93-98

encontrarse en la influyente obra de Bloch, *El principio esperanza*, que tanto marcó a ciertos teólogos alemanes. Estaba claro que para reconciliar al hombre consigo mismo y con su sociedad, los teólogos tenían que solucionar las heridas existenciales: el perdón (lo primero) haciéndolo plausible, un futuro social mejor para los humanos, y encontrar una vía para no repetir lo ocurrido. La figura del Dios hecho hombre, sanador de los pecados con el amor, que sufrió el abandono de Dios pero que luego resucitó, y que prometió un futuro justo y de los justos, les traerá a los teólogos la esperanza del perdón y de la reconciliación. Jürgen Moltmann y J.-B. Metz trabajarán en este camino.

Desde la perspectiva de la esperanza partirá Moltmann para reaccionar ante la teología dialéctica y ahistórica de Barth, que cerraba el porvenir y alejaba a Dios. El cristianismo de la esperanza sería la religión de la promesa, la promesa que Dios hizo a Israel, y que por ello se abre al futuro de forma alentadora, algo existencialmente necesario para una época de gran dificultad, que se quebraba ante la angustia de Kierkegaard en la que desembocaba irremediabilmente la teología de Barth, que dominaba la escena teológica alemana. El testimonio de esta promesa lo encontramos para Moltmann en Cristo, en la cruz. Esta esperanza nos permite la readaptación ante los horrores del mundo. La fe ayudará a dirigir el camino de la auténtica vida del creyente, pero será la esperanza la que le mantiene en la fe. La desesperación que Moltmann presenció y sintió en su cautiverio es a la vez la que sana la paz en Cristo, en su resurrección después de la pasión y muerte.. El compromiso con el mundo será otro de los aspectos que heredará Moltmann junto con Metz, tomando el ejemplo del Cristo histórico, y fruto de las reflexiones que surgen dentro de la Iglesia protestante al final de la guerra por la inacción de ésta en el nazismo, y que Barth había señalado ante un luteranismo conservador que privatizaba la relación con el Dios distante. Surge así un hondo compromiso político.

La mayor influencia en el panorama alemán, en lo que a la culpa se refiere, y por la que tendrían que pasar Moltmann y Metz es obra del gran teólogo católico Karl Rahner. Su obra, y en especial su noción de culpa, dentro de su potente Teología Existencial, vendrá determinada por un influjo de su maestro Heidegger en su concepción existencial, pero desde la apropiación de la noción en un cristianismo con secuelas luteranas. Recordemos que para Heidegger la idea de caída se relaciona con la caída en lo impersonal, hacia un estado de inautenticidad. El hombre que cae es para Heidegger aquél que se ve atrapado por lo inauténtico de uno mismo, y se ha dejado conquistar por

el mundo. Un mundo que produce la tranquilidad porque uno ya no tiene que pensar por sí mismo, ni deliberar ni decidir, sino que sigue a la multitud y esto le tranquiliza, eso sí, escondiéndose de sus propias posibilidades.⁵⁷

La culpa vista desde la reformulación de Rahner toma de Heidegger el aspecto de lo auténtico, de lo propio del ente, pero para darle un giro cristiano, relacionando la profundidad de la existencia a la noción de Gracia y de pecado. En la experiencia interior del hombre, reside una circularidad entre pecado-culpa y perdón. El perdón de Dios desde su amor, y la negación a Dios del hombre, desde su libertad, constituyen ese proceso. Su reinterpretación del *pecado original*, implica que este concepto supone el establecimiento de la culpa a través de la historia del hombre, pero no desde una perspectiva biológica.

El pecado de los individuos, heredado del pecado original, que hay en todo hombre, es permanente en nuestra existencia y nunca podemos erradicarlo completamente de nuestra historia individual temporal. La culpa es universal e irradicable, codeterminada por la de los otros, por lo que la culpa específica alemana quedaría introducida en una más general compartida por todos los hombres, quedaba así dentro de una circularidad de mayores dimensiones. ¿Cómo podría salir el hombre determinado de esta forma, de un pesimismo que le conduce a un continuo juego de equilibrios?

“Mediante este *no* al optimismo tanto idealista como comunista del futuro, el cristiano no sólo cree dar testimonio de la verdad, sino también servir de la mejor manera a un mundo mejor del más acá. Cree haber ofrecido al mundo suficientes imperativos y obligaciones morales, hasta la responsabilidad ante Dios, hasta el peligro de la culpa eterna. Opina que su pesimismo histórico es, por tanto, el servicio más adecuado en orden a mejorar el mundo aquí y ahora, pues la utopía de la que los hombres pueden con sus propios medios construir un mundo que se mueve en pura armonía, conduce indefectiblemente a mayores violencias y crueldades que las que quisiéramos erradicar del mundo.”⁵⁸

El miedo a las promesas marxistas queda advertido. El pecado original sería, así, la expresión del origen histórico del presente, producido por nuestra libertad y

⁵⁷ Una breve descripción de la caída para Heidegger en Amengual, G. *Antropología Filosófica*. Madrid: BAC, 2007. Pp. 409-411

⁵⁸ Rahner, K. *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*. Barcelona: Herder, 1979. Pg. 139-140

codeterminado por la culpa. La meta de la historia, la comunicación de Dios en la Gracia, vendrá dado desde la figura de Jesus Cristo y su buena nueva, pero el mensaje político de transformación del hombre queda lacerado.

Dicho compromiso político es aún mayor para Metz, influenciado por la filosofía de la escuela de Frankfurt (Horkheimer y Adorno principalmente) y las preocupaciones sociales que de ella se derivaron.⁵⁹ Su preocupación estriba en salir del bucle circular al que conducía la culpa existencial a la que nos llevaba la teología de Rahner. Además, su propia historia personal, el influjo del marxismo, y el eslavón común a todos ellos: la reflexión sobre Auschwitz. Su teología va a tener una profunda y ardiente implicación social. Va a ser una profunda reflexión de la Teología Política.

Ésta se encuadra en un doble marco. Por un lado consta de uno interior en el que se inscribe una Teología de la Escatología, sustentada por la Iglesia, que debe recordar la promesa escatológica de Dios y desbloquear los sistemas políticos que intenten detener la historia. Todo estado social alcanzado por la historia será provisional (*reserva escatológica*). Por otro lado, la Teología del Mundo es la que configura el marco exterior: el mundo secularizado por el desarrollo del Cristianismo, que ha sido desdivinizado.⁶⁰ Dentro del marco de la Teología de la Escatología es donde Metz incluye su Teología de la Esperanza. Así la Teología Política se caracteriza porque es: "un correctivo crítico frente a una tendencia extrema que la Teología actual tiende a la privatización. Y, positivamente, (se entiende), a la vez, por Teología Política el intento por formular el mensaje escatológico en las condiciones de nuestra actual sociedad".⁶¹

A la institución de la Iglesia le será intrínseca la labor de protección del individuo para no ser tratado como medio en la sociedad tecnificada. Además debe acentuar la sumisión de la política y sus sistemas, a una historia que se ampara bajo la reserva escatológica divina. Debe movilizar la potencia crítica del amor cristiano que está inserto en la tradición, y que en ocasiones puede desembocar en un poder revolucionario, cuando se moviliza socialmente como la voluntad absoluta de justicia y

⁵⁹ Nótese los avisos de Adorno, que alertaba de la necesidad de mantener viva la reflexión sobre el pasado para extirpar los errores cometidos durante el nazismo, y de los que avisa repetidamente y de forma contundente en sus ensayos de posguerra, por los fuertes temores de que la historia se repitiera. En Adorno, T. W. *Guilt about the past*. Cambridge: Harvard University Press, 2010 se recogen diversos estudios sociológicos y ensayos en este sentido.

⁶⁰ Corral Salvador, C. *Teología Política. Una perspectiva histórica y sistemática*. Valencia: Tirant Humanidades, 2011. pp.283-300

⁶¹ op. cit. pg. 290

libertad. Así, se imponen las tareas del cristiano, que se resumen en la necesidad de participar en la obra político-social de la paz de forma creadora y crítica, actuando en el problema de la reconciliación, necesaria para liberar al hombre de la culpa.

Esta tarea de la reconciliación entre el cristianismo y el pueblo judío la expresó Metz en cuatro tesis fundamentales que nosotros resumimos: La Teología cristiana después de Auschwitz debe ser guiada por la iluminación de que los cristianos pueden formar y entender su identidad solamente bajo el rostro de los judíos. Para ello, el cristianismo debe encontrar nuevamente la dimensión de sus creencias, desbloqueando la herencia judía que está inserta en el cristianismo, recuperando los conceptos bíblico-mesiánicos con sus esfuerzos ecuménicos.⁶²

Como hemos visto aquí, la Teología de Metz es una Teología que intenta hablar sobre Dios pero mirando hacia el mundo. Su mirada respecto a la cuestión judía termina en 1984 de la siguiente manera: "Some of you may have missed a critical statement on the present politics of the State of Israel. But: we as Germans: we have no choice in this matter."⁶³

Años más tarde Metz habría pasado por la discusión y la reflexión de los problemas planteados por la Teología de la Liberación. Sobre este autor se dirá desde esta Teología que: "lejos de acorazarse ante las críticas a su teología, las ha asumido con una gran honestidad intelectual y ha caído en la cuenta de que los cristianos de su país han de vivir con la sospecha de ser opresores.(...) Metz se propone mirar al escenario de la historia con los ojos de las víctimas y ha renunciado a hacer teología de espaldas a los sufrimientos de los pobres y oprimidos del mundo. Así su teología se acerca a la Teología de la Liberación. Su pronóstico es la necesidad de transformar las cosas desde las bases y no desde una teología ajena a los cambios".⁶⁴

Una teóloga heredera del mensaje de Metz, y del diálogo con la Teología de la Liberación será Dorothee Sölle. Para esta teóloga, la preocupación por la culpa tomará un cariz teológico-político que culmina en la ansiedad humana por su perdón individual.

⁶² Metz, J.-B. "Facing the Jews: Christian Theology after Auschwitz". *The Holocaust as Interruption*. Concilium. Edinburgh, T.&T. Clark Ltd, 1984

⁶³ idem. 33

⁶⁴ Ellacuría, I.; Sobrino, J. *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación. Tomo I*. Madrid: Trotta, 1990. pp. 57-68. También se realiza una crítica del desarrollo intelectual de Moltmann.

Ésto se desprende de su análisis del sentimiento de culpa⁶⁵ personal, que deriva de la culpa colectiva del ser que es arrojado en el mundo, o de aquél que, consciente de su culpa como pecador, se preocupa por buscar una solución a dicha culpa en su relación directa con Dios, sin preocuparse por los demás.

"El disentimiento más profundo, apenas desarrollado aún por lo demás, entre las generaciones y posturas teológicas, me parece radicar en una comprensión nueva y esencialmente política del pecado; en nada se diferencia tanto una teología de la palabra de Dios, de una interpretación política del evangelio como en la subyacente comprensión del pecado."⁶⁶

El consumismo capitalista y su ética individualistas, así como el refugio en la productividad durante los años 70, que es la época en que Sölle escribe estas palabras, son vistos como parte de un problema que, en el mensaje intertextual de Sölle, y entre otros factores, imposibilita la trascendencia de la conciencia neurótica de los alemanes, en su herencia de culpa compartida por los crímenes del Holocausto. El individuo heredero o portador de la culpa, aspira a la concesión de su perdón por parte de sus allegados, o bajo la moral luterana, confesándose en solitario ante Dios. Esta acción no permite más que una relación neurótica del hombre consigo mismo, que, insatisfecho por no obtener el verdadero perdón, el de las víctimas, permanece enfermo por esa falta de amor. El perdón de Dios no substituye el consuelo del encuentro con el otro, ya que Dios, al igual que postulaba Bart, es "lo completamente Otro". El Dios luterano alejado del hombre, no consigue satisfacer la angustia vital a la que ha desembocado una culpa existencial. La solución que propone Sölle pasa por un proceso personal, que comienza en la confesión y busca la redención, que no pierde su vínculo con lo colectivo, desde la acción transformadora del hombre en la conversión al amor de Jesús en la comunidad política y social. El "hombre natural" del capitalismo se acomoda en su pecado y en la falta de perspectiva ante la visión individual de un problema colectivo. El perdón real sólo es alcanzable con la conversión del individuo como ser social en el mundo, que participa en su transformación en el amor de Cristo. El verdadero mensaje de Cristo, es un mensaje político de conciencia y acción social. La solución no pasa por el aislamiento, lo privado y el silencio, sino por la apertura al mundo, por el salto desde la teología a la acción política.

⁶⁵ Sölle, D. *Teología Política. Confrontación con Rudolf Bultmann*. Salamanca: Sígueme, 1972. pp. 93-119

⁶⁶ Idem. 93

El salto que nos lleva a la labor de alguno de los teólogos del cambio de era, nos hace ver cómo el tratamiento del problema ha variado, aunque permanecen ciertas puntos en el fondo de la cuestión. Es el caso de Friedrich-Wilhelm Marquardt y Britta Jüngst, esta última, una teóloga que investigó la transmisión de la historia sobre los descendientes de las víctimas y los verdugos, y cuyo trabajo es valorado por Hanna Holtschneider en su tesis doctoral del año 2000.⁶⁷

Por lo tanto, el trabajo de Holtschneider, nos sirve para valorar tres momentos distintos en el enfoque teológico respecto al Holocausto y la culpa heredada, por tres autores alemanes: Marquardt a final de la década de los 80, Jüngst a mediados de los 90, y Holtschneider en el año 2000, si bien es cierto que nuestros acercamientos vendrán tamizados por el estudio de Holtschneider sobre los dos autores referidos.

La reflexión que venimos exponiendo hasta ahora es, principalmente, la de aquellos teólogos testigos directos de los sucesos que llevaron a Alemania a heredar esta culpabilidad que venimos refiriendo a lo largo de nuestro estudio. La obra de Marquardt se encuadraría más entre los descendientes de la segunda generación, es decir, aquellos que eran aún niños o preadolescentes durante la gran conflagración mundial. El trabajo de Jüngst y de Holtschneider se encuadra dentro de lo que sería la tercera generación.

Marquardt intentará hacer una aproximación teológica desde la teología contemporánea a su época en Alemania (post-holocausto) y desde el estudio bíblico. Lo que se desprende de su estudio es el intento de sistematizar su teología desde un plano ajeno a las siguientes generaciones, y, por tanto, ajeno a los cambios teológicos (que anticipó von Balthasar) que se derivarán de la reflexión posterior a la suya, bajo el argumento que considera definitivo la conexión directa con los protagonistas de la historia. Por lo tanto, ejerciendo un argumento de autoridad que se basa en que la interpretación del Holocausto no puede tener más desarrollo que aquel que los testigos de los hechos pudieran darnos. De alguna manera, el cristianismo, en su intento por acercarse al judaísmo y privarse de su antisemitismo, característico del momento que le tocó vivir al teólogo Marquardt, fuerza al propio judaísmo a autointerpretarse. Sería un resultado derivado inesperadamente de la tesis de Metz de los años 80 a la que nos hemos referido anteriormente, siendo más complejo aún, porque además la formulación de la identidad judía por los judíos, es forzada a responder a las necesidades cristianas. Algo de lo que

⁶⁷ Holtschneider, K. H. *German Protestants Remember the Holocaust. Theology and the Construction of Collective Memory*. Münster: LIT, 2000.

Metz no sería consciente cuando formulaba sus tesis sobre el Holocausto. En su intento por limpiar la conciencia cristiana el teólogo espera del judaísmo las respuestas a sus preguntas. Paralelamente, en la actitud de Marquardt se podría sospechar cierto uso un tanto victimista de la relación judeo-cristiana, en el sentido de que excluir a las generaciones sucesivas del problema heredado parece limitar los efectos derivados del Holocausto a un plano restringido de individuos: los perpetradores y víctimas y su directa descendencia. No tiene por tanto en cuenta la herencia de falta.

Sin embargo, las preguntas que plantea Jüngst pasan por la valoración real de que, tradiciones sobre el recuerdo de un hecho, sean adoptadas transculturalmente. Es decir, hasta que punto es legítimo y viable transmitir el recuerdo (y la transmisión a sus descendientes), de las víctimas de la Shoah (desde el recuerdo judío), a un contexto diferente como puede ser el de los descendientes de los verdugos (desde el recuerdo de los alemanes). ¿Es legítimo reapropiarse de tradiciones del recuerdo? Para este dilema, la autora tendrá en cuenta el estudio de género, en cuanto a que la transmisión del recuerdo de un hecho, ignora el papel y la situación de la mujer, que pasa a un silencio aún mayor que el que sufre en la historia la figura masculina. También tendrá muy en cuenta los estudios intergeneracionales de la transmisión del Holocausto, desde los testigos presenciales hasta sus descendientes. Pero Jüngst permanece fiel al principio de Marquardt, de que el relato del Holocausto y sus implicaciones teológicas son producto de las profundas reflexiones elaboradas por las generaciones que lo vivieron o que fueron testigos directos de su transmisión. No se tiene en cuenta, por ejemplo, que el relato de dichos testigos directos ahonda en una cuestión más existencial que teológica, y por ello, la indagación que ofrecen está íntimamente imbuida de aspectos personales (vivencias, recuerdos,...) que determinan la perspectiva teológica desarrollada.

El problema recalca en la necesidad de abordar la perspectiva de análisis psicosocial, e histórico junto con el teológico. Sus reflexiones son de un alto valor para afrontar las cuestiones teológicas consecuentes, que la teóloga evita formular, pero que hará Holtschneider en las conclusiones de su estudio: ¿Tenemos que repensar las estructuras derivadas de la teología contemporánea que depende en gran medida de la teología judía? ¿Es pertinente reapropiarse de una tradición desde la transculturización, que recoge la historia en tradiciones distintas y con distintos significados? Los estudios rabínicos influyen notablemente en la indagación contemporánea de la Historia de las

religiones en los orígenes del cristianismo.⁶⁸ ¿Es esto apropiado? ¿Por qué no se discute siquiera este aspecto, sobre lo propicio o no de esta situación?, y, como señala Holtschneider, ¿qué ocurre con la fe cristiana, tan dependiente actualmente del judaísmo contemporáneo? Según Hanna, el hecho de que estas preguntas apunten a una relación ontológica entre los judíos y Dios, que afecta en la interpretación que los judíos tienen de su identidad, ilustra como la dependencia de los cristianos en este contexto va más allá que la situación de Alemania en la contingencia histórica.

La transmisión del Holocausto a las generaciones posteriores en Alemania, según Hanna, tendrá que contar con el intercambio de relatos entre el mundo judío y el cristiano, entre la cultura judía y la cristiana, así como los propios intercambios de relatos entre cristianos. Pero además de los intercambios, es necesario que las generaciones posteriores (principalmente Holtschneider se refiere a la tercera) se hagan conscientes de las “estructuras alemanas que recuerdan el Holocausto” para percibir las enseñanzas aportadas por la familia, la sociedad y la comunidad, permitiendo de esta forma valorar lo que uno ha recibido. Para Holtschneider, la aproximación al Holocausto desde la Teología cristiana, de igual modo que la aproximación al judaísmo, debe hacerse desde posiciones noimperialistas, es decir, desde posiciones de la identidad cristiana, evitando así suplantar identidades o forzar relatos, que aunque nos ayudan a no repetir errores al conocer al otro (el judío) pueden ocultar intentos de dominio, y generar dependencias que evadan la responsabilidad de asumir nuestra carga desde nuestra mirada propia.

Conclusión

Después de exponer brevemente los diversos caminos, histórico-sociales y teológicos, por los que la nación alemana ha ido configurando su esfuerzo comprensivo por entender el lugar que como nación le ha tocado vivir, nos gustaría salir del marco puramente descriptivo para poder reflexionar brevemente sobre lo que hasta aquí se ha expuesto, a modo de conclusión.

Al acabar la guerra, el pueblo alemán no se imaginaba el inmenso camino que tendría que recorrer para hacerse consciente del problema al que la guerra y el apoyo al nazismo le conducirían. Desde el plano político y teológico, los alemanes se esforzarían

⁶⁸ Nótese a estos efectos los debates generados en el Seminario Enoch: www.enochseminar.org

por liberar sus movimientos y por redimir sus responsabilidades sobre algo desproporcionado e irreparable. La dimensión del problema no sólo era responsabilidad alemana, sino mundial. La propia Iglesia Católica, las Protestantes, las instituciones internacionales, el gobierno de múltiples países, se vió afectado en una carga difícil de llevar, pero que, en el pueblo alemán, paradigma de la Ilustración y del Romanticismo, dicho peso adquirió tintes identitarios. El Holocausto judío (y de gitanos, polacos,...) es parte consustancial de la identidad germana, al quedar definida desde su pasado.

Su comprensión de la tragedia existencial del hombre en la cautividad de la culpa, con fuertes connotaciones de reflexiones luteranas, y de una conciencia solitaria que se autoexpía y convive en la duda, surgirá con fuerza a partir de los años 50. La solución a tamaña tragedia existencial pasará por una normalización política en cuanto a la convivencia con el pasado de forma permanente, y en el plano más estrictamente teológico, por la revisión de los orígenes buscando las raíces antisemitas, procurando un armazón que comprendiera lo ocurrido, preocupándose por no olvidarlo, e intentando formular atractivos esperanzadores, que hicieran conscientes a los alemanes de la necesidad de participar en la vida política y social. Cada generación profundizó en aspectos más complejos, indagando en estadios más profundos del problema y con la vista puesta en la humanidad, pero conscientes de la historia propia.

Estamos de acuerdo con Holtschneider en la necesidad de tener en cuenta el contexto del relato y como éste se modifica en el tiempo. Tal vez su solución es más discutible, pensando con Derrida,⁶⁹ cuando profetiza que “con el ejercicio de deconstrucción de la religión tal como se la concibe ahora podremos realmente abordarla tendiendo la mano al otro y rompiendo el círculo de obligación y liberación”. En esta compleja cuestión sobre disolución de identidades, reapropiación de culturas, y ecumenismos religiosos, podemos ver los avisos que los nuevos horizontes de investigación nos descubren, y lo compleja que es la espiritualidad humana bajo el prisma profundo de su constitución.

Las religiones comparadas facilitan la labor a las disciplinas encargadas de indagar en el respeto por las diferencias, y la comprensión de los otros, bajo la integridad personal.

Por otro lado, es de destacar la necesidad de ahondar en el proceso de secularización y en sus conceptos e ideas, para, entre otras cosas, responder a la moral y a las éticas

⁶⁹ Borradori, G. *La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jaques Derrida*. Madrid: Taurus, 2003. Pg.222

destinadas a los procesos de reconstrucción y reparación, intentando fomentar un diálogo interreligioso, que permita comprender los aspectos intrínsecos a nuestra sociedad secularizada. Es necesario revisar dichos conceptos y actuar de forma cautelosa, para responder con mejores herramientas y fundamentos ante los retos que los problemas interculturales puedan derivar.

Desde el plano de la Historia de las Religiones, creemos que es necesario afrontar cuestiones como la abordada en este trabajo. La utilización de los presupuestos religiosos para el estudio de nuestra sociedad contemporánea tiene mucho que decir. El estudio de la profunda relación entre los valores espirituales y religiosos, y la labor del hombre dentro de su contexto histórico y político, no pueden resultar inapropiados, en un campo de estudio, joven, pero con altas miras.

Por nuestra parte, nada más que añadir.

Muchas gracias.

Bibliografía

- Adorno, T. W. *Guilt about the past*. Cambridge: Harvard University Press, 2010
- Amengual, G. *Antropología Filosófica*. Madrid: BAC, 2007
- Barnett, V. J. "Dietrich's Bonhoeffer's Relevance for Post-Holocaust Christian Theology". *Studies in Christian-Jewish Relations*. 2/1/2007
- Borradori, G. *La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jaques Derrida*. Madrid: Taurus, 2003
- Boyarín, D. *Espacios fronterizos. Judaísmo y cristianismo en la Antigüedad tardía*. Madrid: Trotta, 2013
- Boys, M. C. *Seeing judaism anew: Christianity's sacred obligation*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc. 2005
- Brittain, C. C. *Religion at ground zero. Theological responses to a Times of Crisis*. London: Continuum International Publishing Group, 2011
- Brown-Fleming, S. *The Holocaust and Catholic Conscience. Cardinal Aloisius Muench and the Guilt Question in Germany*. Washington D.C.: University of Notre Dame Press & United States Holocaust Memorial Museum, 2006
- Corral Salvador, C. *Teología Política. Una perspectiva histórica y sistemática*. Valencia: Tirant Humanidades, 2011
- Ellacuría, I.; Sobrino, J. *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación. Tomo I*. Madrid: Trotta, 1990
- George Laby. *Germany and Israel: Moral Debt and National Interest*. London: Routledge, 1996.
- Goldhagen, J. D. *Los verdugos voluntarios de Hitler*. Madrid: Taurus, 1997
- Hellinger, B. *Religión, psicoterapia y cura de almas: textos recopilados*. Barcelona: Herder, 2001
- Hockenos, M. D. *A church divided. German Protestants Confront the Nazi Past*. Bloomington: Indiana University Press, 2004
- Holtschneider, K. H. *German Protestants Remember the Holocaust. Theology and the Construction of Collective Memory*. Münster: LIT, 2000
- Jaspers, K. *El problema de la culpa: sobre la responsabilidad política de Alemania*. Barcelona: Paidós, 1998
- Küng, H. *Credo*. Madrid: Trotta, 1995

Mitscherlich, A. *Fundamentos del comportamiento colectivo: la incapacidad de sentir duelo*. Madrid: Alianza, 1973

Nolte, E. *La guerra civil europea, 1917-1945: nacionalismo y bolchevismo*. México: F.C.E. 1994

Phayer, M. *The Catholic Church and the Holocaust, 1930-1965*. Bloomington: Indiana University Press, 2000

Philpott, D. "Religion, Reconciliation, and Transitional Justice: The State of the Field". Social Science Research Council. 17/11/2007

Rahner, K. *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*. Barcelona: Herder, 1979

Reale, G.; Antiseri, D. *Historia del pensamiento filosófico y científico. Vol. III*. Barcelona: Herder, 1988

Ricoeur, P. *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Taurus, 1969

Schlink, B. *Guilt about the past*. Toronto: House of Anansi press, 2010

Sölle, D. *Teología Política. Confrontación con Rudolf Bultmann*. Salamanca: Sígueme, 1972

Taylor, C. *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press, 2007

Vidal, D. *Les historiens allemands relisent la Shoah*. Bruxelles: Éditions Complexe, 2002

VV.AA. *The Holocaust as Interruption*. Concilium. Edinburgh, T.&T. Clark Ltd, 1984

VV.AA. *El poder de la religión en la esfera pública*. Madrid: Trotta, 2011

Wistrich, R. S. "The Pope, the Church and the Jews". Commentary 4/1/99

Wolffsohn, M. *Eternal guilt? Forty years of German-Jewish-Israeli relations*. New York: Columbia University Press, 1993

Zizek, S. *On Belief*. New York: Routledge, 2001.

Enlaces en Internet:

- **Noticias:**

http://elpais.com/diario/2006/09/10/cultura/1157839201_850215.html

<http://www.youtube.com/watch?v=qr3jMS70cMI>

<http://www.nytimes.com/1981/05/05/world/begin-rebukes-schmidt-for-remark-on-palestinians.html>

http://news.bbc.co.uk/onthisday/hi/dates/stories/january/18/newsid_4588000/4588486.stm

<http://edition.cnn.com/2008/WORLD/meast/03/18/germany.israel/index.>

- **Páginas web utilizadas:**

<http://www.history.ucsb.edu/faculty/marcuse/projects/niem/StuttgartDeclaration.htm>

<http://www.aebh.net/>

<http://www.asf-ev.de/>

<http://www.ccjr.us>

<http://www.ssrc.org>

[http:// www.enochseminar.org](http://www.enochseminar.org)

<http://www.yadvashem.org>

<http://www.topographie.de>

<http://www.ushmm.org>

- **Documentales:**

<https://www.youtube.com/watch?v=rSG16BSXaKQ>



UNIVERSIDAD COMPLUTENSE
MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

El abajo firmante, director de un Trabajo Fin de Máster presentado en el Máster de Ciencias de las Religiones de la Facultad de Filología, autoriza a la Universidad Complutense de Madrid (UCM) a difundir y utilizar con fines académicos, no comerciales y mencionando expresamente a su autor, D. Iván Ruiz-Larrea García, el presente Trabajo de Fin de Máster: *La culpabilidad heredada. Alemania después del nazismo*, realizado durante el curso académico 2013-2014 bajo mi dirección en el Departamento de Filosofía Teórica (Facultad de Filosofía), y a la Biblioteca de la UCM a depositarla en el Archivo institucional E-Prints Complutense con el objeto de incrementar la difusión, uso e impacto del trabajo en Internet y garantizar su preservación y acceso a largo plazo.

La publicación en abierto tendrá un embargo de:

☒ Ninguno

☐ Un año

Madrid, 2 de febrero de 2015

R. Parellada



Fdo.: Ricardo Parellada

FACULTAD DE FILOSOFÍA
VICEDECANATO

El abajo firmante, Iván Ruiz-Larrea, matriculado en el Máster en Ciencias de las Religiones de la Facultad de Filología, autoriza a la Universidad Complutense de Madrid (UCM) a difundir y utilizar con fines académicos, no comerciales y mencionando expresamente a su autor el presente Trabajo de Fin de Máster: *La culpabilidad heredada: Alemania después del nazismo*, realizado durante el curso académico 2013-2014 bajo la dirección de Ricardo Parellada en el Departamento de Filosofía, y a la Biblioteca de la UCM a depositarla en el Archivo institucional E-Prints Complutense con el objeto de incrementar la difusión, uso e impacto del trabajo en Internet y garantizar su preservación y acceso a largo plazo.

El acceso en abierto tendrá un embargo de:

☐ Ninguno

☐ Un año

Madrid, 5 de febrero de 2015



Fdo: Iván Ruiz-Larrea García